الأب ثيودور ستيليانوبولوس
تعريب: الأب أنطوان ملكي

العهد الجديد

نظرة أرثوذكسيّة



المؤلّف: الأب ثيودور ستيليانوبولوس

العهد الجديد

نظرة أرثوذكسيّة

عنوان النصّ الأصليّ:
The New Testament:
An Orthodox Perspective
Holy Cross Orthodox Press
Brookline, MA
1997, reprinted 1999

نقله إلى العربيّة
الأب أنطوان ملكي

٢٠٠٤

المحتويات

مقدّمة المعرّب

تكثر الأعمال في الدراسات الكتابية وتتنوّع. لكنّ هذا الكتاب يختلف عن غيره، لذا يقول عنه الأب توماس هوبكو إنّه "أوّل عمل شامل صادر عن عالِم كتاب أرثوذكسيّ حول الكتاب المقدّس والتقليد والتأويل، وهو تحفة بالمعنى الحرفيّ للكلمة. ليس كاملاً ولا هو الكلمة الأخيرة. لكنّه نتاج بارع لمعلّم ناضج يعرف موضوعه ويحبّه ويحترمه، كما يعرف عَمَل زملائه العلماء والمؤمنين المفكّرين الساعين الذين يكتب لهم ويحبّهم ويحترمهم. هذا العمل هو مثال نادر وثمين لما قد يعنيه لنا اليوم اتّباعُ الآباء".

وقد أعطى المؤلّف إذنه بألاّ يُدرَج الفصل الأخير من النسخة الإنكليزيّة مع هذه النسخة العربيّة، على أن يصدر هذا الفصل كتاباً منفصلاً في وقت لاحق. وقد طلبتُ هذا التقسيم لأنّي وجدت أنّ حاجتنا الملحّة في اللغة العربيّة هي إلى هذه الفصول الستة، فيما يمكن تأجيل الفصل السابع. وقد أوردتُ كلّ الحواشي الواردة أصلاً في الكتاب حفاظاً على قيمته الإيمانيّة والعلميّة.

يميّز الكاتب بين ثلاث معالجات للكتاب المقدّس وهي بالإنكليزيّة: exegesis, interpretation, hermeunetics. أصعب الأمور التي واجهتها في الترجمة كان افتقارنا في اللغة العربيّة إلى كلمات تحمل المعنى ذاته. فقد استعملت كلمة "تفسير" لأعني "interpretation"، و"شرح" لأعني "exegesis"، و"تأويل" لأعني "hermeunetics". وباستشارة أصحاب الاختصاص، كان الكلّ متّفقاً على الكلمتين الأولَين، أمّا الثالثة فقد أعطيتُ أكثر من اقتراح: الهرمنطيقيّة،

نظريّة التفسير، الفساريّة، التأويليّة، علم التفسير. . . وفي النهاية، اخترت كلمة "تأويل" كونها الأكثر سلاسةً وسهولة.

أرجو أن أكون قد وُفِّقت في ما رجوت إنجازه، وأن أساهم عبر هذا الكتاب بإغناء مكتبتنا العربيّة، وبمساعدة المؤمن العربيّ على تكوين رأي علميّ على خطى الآباء. أشكر الله على إتمام هذا الجزء من العمل، كما أشكر صاحب الكتاب الذي أعطى الإذن بالترجمة، وسيادة الميتروبوليت سابا الذي أخذ على عاتقه طباعة الكتاب وتوزيعه، وكلّ الذين ساهموا في مراجعة النصوص وإبداء الرأي وتنقيح العبارات.

الأب أنطون ملكي

مدخل

لماذا ندرس الإنجيل؟ يتحوّل أغلب القراء إلى الكتاب المقدّس لاهتمامات دينيّة أو لاهوتيّة إذ يعتبرون أنّ الإنجيل كتاب مقدّس ومرجع يحمل شهادة لكلمة الله. يشير القدّيس بولس إلى الكتاب المقدّس على أنّه وحي الله. فهو يوصي المسيحيّين في تسالونيكي بقبول الإنجيل، المدوَّن الآن في العهد الجديد، "لا ككلمة أناس بل كما هي بالحقيقة ككلمة الله" (١ تسالونيكي ٢ : ١٣). لقد نظر المسيحيّون المؤمنون عبر الأجيال إلى الإنجيل على أنّه مصدر الحقيقة المخلِّصة والإرشاد الروحيّ، سواء في العبادة الجماعيّة أو القراءة الشخصيّة. لقد اعتبروا أنّ الكتاب المقدّس، رغم تضارب التفسيرات ومشاكل سوء الاستعمال، يقدّم دعوة إلى حياة مع الله وطريقاً من المحبّة والبِرّ متمثّلاً بشكل فريد في شخص يسوع المسيح وبشارته.

يُقرأ الإنجيل أيضاً للاستمتاع الأدبيّ. رواية الخلق وقصّة إسرائيل وحياة المسيح ألهمت عدداً لا يُحصى من الرجال والنساء. ولكتب المزامير وأيوب وإنجيل يوحنّا والرؤيا كلّها قيمة أدبيّة مميزة. اليوم، تُدرَس أوجه فقه اللغة (philological) في الإنجيل بشكل منهجيّ وطرائق تقنيّة ملائمة لتركيبه وقصصه وشعره ورؤاه[1]. فضلاً عن هذا، معروف أنّ لغة الكتاب المقدّس وأفكاره أثّرت في أدب شعوب كثيرة. في الحضارة الغربيّة مثلاً، من الصعب تذوّق دانت وميلتون أو تولستوي بدون معرفة صور الإنجيل وتعاليمه. لطالما تشبّث الأدب بمواضيع

---

(1) L. Ryken and T. Longman, III, eds., *A Complete Literary Guide to the Bible* (Grand Rapids: Zondervan, 1993); L. Ryken, *The New Testament in Literary Criticism* (New York: Continuum, 1985); and J.B. Gabel, C.B. Wheeler, and A.D. York, *The Bible as Literature: An Introduction* (New York: Oxford University Press, 1996).

الخير والشرّ، التضحية والجشع، والأمل واليأس. وكان الكتاب المقدّس يحرّك دائماً قلوب الكثيرين من الشعراء والمفكّرين المتأمّلين في معنى الحياة والحريّة، العدالة، العذاب والموت.

يُقرأ الكتاب أيضاً بداعي الاهتمام التاريخيّ. أغلب المعلومات حول أصول معتقدات اليهوديّة والمسيحيّة مأخوذة من الكتاب المقدّس. يستطيع قارئ الكتاب المقدّس، عبر القراءة الدقيقة، أن يلتقط لمحة خاطفة عن حياة الشعوب القديمة وحضاراتهم كالمصريّين والآشوريّين والبابليّين والفرس واليونان والرومان. اليوم، وصلت الدراسة التاريخيّة للكتاب إلى معايير نظاميّة واختصاصيّة[٢]. وأصبح مألوفاً الاعتراف بأنّ الكتاب المقدّس خرج من أطر ثقافيّة وأحداث تاريخيّة محدّدة. إلى هذا، هناك وعي متزايد لتأثير الكتاب الكبير على تاريخ الحضارة، ليس فقط عبر تأثيره على الأعراف الاجتماعيّة والتشريعات، إنّما أيضاً على التعابير الثقافيّة في التربية والفن والموسيقى[٣]. فقد استوحى خيال بعض المكتشفين الكبار الرسالة الإنجيليّة بمعنى أو بآخر. على سبيل المثال، كريستوف كولومبوس كتب عملاً موجزاً عنوانه "كتاب النبوءات"، أشار فيه إلى أنّ الرغبة في نشر الإنجيل في العالم وتحضير الطريق للألفيّة كانت

---

(٢) ممكن التوصل إلى نظرة أوسع من:

W. Keller, *Bible as History* (New York: Bantam, 1983); John Bright, *A History of Israel* (Philadelphia: Westminster, 1981); Martin North, *The Old Testament World*, trans. V.I. Gruhn (Philadelphia: Fortress, 1966); W.F. Albright, *From the Stone Age to Christianity* (New York: Doubleday, 1957); J.A. Thompson, *The Bible and Archeology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982); and S. Freyne, *New Testament Message 2: The World of the New Testament* (Wilmington: Glaizer, 1980).

(٣) بما يتعلّق بالثقافة والقانون والسياسة والتربية عند الأميركيّين، أنظر

N.O. Hatch and M.A. Nill, eds., *The Bible in America: Essays in Cultural History* (New York: Oxford University Press, 1982); J.T. Johnson, ed., *The Bible in American Law, Politics and Political Rhetoric* (Alpharetta: Scholars Press, 1984); T.J. Neuhaus, *Bible, Politics, and Democracy* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987); and D. Barr and D. Piediscalzi, *The Bible in America Education* (Alfaretta: Scholars Press, 1982).

تحرّكه قبل اكتشافه أميركا[٤] . وكما يدّعي البعض، فإنّ ظهور العلم الحديث والتكنولوجيا حرّكته جزئيّاً الفكرة الإنجيليّة حول خليقة منظّمة وتوجيه الله للبشر كي يخضعوا الأرض ويتسلّطوا عليها (تكوين ١ : ٢٨)[٥] .

للدراسة الكتابيّة ثلاثة أوجه شديدة الترابط: اللاهوتيّ والأدبيّ والتاريخيّ. تتعلّق كلّها بميزة الكتاب الأساسيّة كمجموعة من الوثائق التاريخيّة، التي تسجّل قناعات اليهود والمسيحيّين ورؤاهم الدينيّة المأخوذة ممّا فهموه على أنّه لقاءات عميقة مع الله في إطار الجماعة. ومع إمكانيّة التشديد على أحد الأوجه أكثر من غيره لأسباب محدّدة، فالأوجه الثلاثة تتطلّب انتباهاً مناسباً لتحقيق الفهم الشامل للكتاب المقدّس. هذا يصحّ بشكل خاصّ في العصور الحديثة، حيث تمّ تحقيق التقدّم الثوريّ في العلوم الإنسانيّة والتطبيقيّة والذي أسّس حسّاً جديداً مثيراً للجدل من التفكير النقديّ المرتكز على الطريقة العلميّة الاختباريّة. إنّ تكاثر المعرفة الجديدة حول العالم والبشريّة، في العلم والتاريخ وعلم النفس مع افتراضات التنوير الفلسفيّة، نتج منه تراجع عامّ في الثقة بسلطة الكتاب كمصدر للحقيقة[٦] . وتختلف مقاربات الكتاب المقدّس، الناتجة من تطبيق الطريقة العلميّة النقديّة في الدراسة الكتابيّة، بشكل جذريّ. هكذا، يصبح السؤال "لماذا ندرس الكتاب المقدّس؟" أكثر حدّة عبر أسئلة عديدة. مَن يدرس الكتاب المقدّس؟ في أيّ إطار يُقرأ

(4) L.I. Sweet, The Revelation of Saint John and History, "*Christianity Today*, May 11, 1973, p. 10.

(5) *Science and the Theology of Creation* by the Bossey Seminar (Bossey: World Council of Churches, 1988), published in the *Church and Science Documents* No. 4, August 1988, and various articles in Science and Religion, ed. By Ian G. Barbour (New York: Harper & Row, 1968).

(٦) أنظر:

Alan Richardson, *The Bible in the Age of Science* (London: SCM Press, 1961). Van A. Harcey, *The Historian and the Believer* (New York: Macmillan, 1963); G.H. Reventlow, *The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World*, trans. J. Bowden (Philadelphia: Fortress, 1985); and Brian J. Walsh and R%ichard J. Middleton, *Truth Is Stranger Than It Used to Be: Biblical Faith in a Postmodern Age* (Downers Grove: InterVarsity, 1995).

الكتاب ويُدرَس؟ كيف يُفسّر الكتاب ويُطبَّق؟ هل يحتوي الكتاب إعلاناً إلهيّاً، أم أنّه مجرد إنجاز ثقافيّ من الماضي نستخرج منه دروساً مناسبة لتقدّم قضايا جديرة بالثناء؟ بأيّ معنى يؤلّف الكتاب المقدّس كتابات الكنيسة المقدّسة وما هي نتائج هذه الحقيقة؟

أظهرت الدراسات الكتابيّة الحديثة ميولاً نحو التشتّت. المقاربتان اللاهوتيّة والتاريخيّة للكتاب المقدّس تباعدتا منذ أكثر من قرن. ما نتج من سيطرة المقاربة التاريخيّة-النقديّة المتلائمة مع الافتراضات الحديثة هي تحليلات ونظريّات منقّحة، إلى درجة أنّ البعض راح يتأمل في ما إذا كان خمر الكتاب تحوّل إلى ماء الدراسة النقديّة. بعض الباحثين من داخل القافلة انتقد بعنف المقاربة التاريخيّة-النقديّة على أنّها تؤدّي إلى "خطأ عملاق في تفسير" الكتاب وعلى أنّها "إفلاس" بسبب ضررها الظاهر بحياة الكنيسة والمجتمع[٧]. سعى عدد متزايد من النقاد الكتابيّين إلى فتح اتجاهات جديدة تحت تأثير "النقد الأدبيّ الجديد" بهدف استخراج المعنى المناسب من الكتاب والذي يوافق حساسيّات القرّاء المعاصرين[٨]، وذلك كردّة فعل على المقاربة التاريخيّة. على كل، ما زالت هذه المقاربات الجديدة مجحفة بحقّ شهادة الكتابات الإنجيليّة اللاهوتيّة عن طريق النظر إليها كأدب دينيّ قديم أكثر منها كوثائق معياريّة للإعلان. إلى جانب المقاربتين التاريخيّة والأدبيّة، وبمنهجيّتهما، استعمل نقّاد آخرون الكتاب لأسباب إيديولوجيّة كتعزيز أفكار

---

(٧) العبارة الأولى هي من:

Roy A. Harsville, "Introduction", in Peter Stuhlmacher, *Historical Criticism and theological Interpretation of Scipture*, trans. Roy A. Harrisville, (Philadelphia: Fortress, 1977), p. 9.

ما جعل العبارة الأخيرة شعبيّة هو:

Walter Wink, *The Bible in Human transformation* (Philadelphia: Fortress, 1973).

كتب Peter Stuhlmacher نفسه في الكتاب المذكور، ص. ٧٦، أنّ الدراسات الكتابيّة من دون تفسير لاهوتيّ هي اختصاص لاهوتيّ قضى على ملاءمته بعمله النقدي.

(8) Edgar V. McKnight, *Post-Modern use of the Bible* (Nashville: Abingdon, 1998).

لمزيد من المراجع أنظر الحاشية ٧ من الفصل الخامس.

سياسيّة واجتماعيّة كالتحرّر والمساواة بين الجنسين[٩]. هذا ولا تُظهر الدراسات الكتابيّة أيّ اتجاه نحو التماسك أو الإجماع.

ما الذي تستطيع نظرة أرثوذكسيّة إلى الكتاب المقدّس أنّ تقدّمه؟ قَبِل الباحثون الأرثوذكسيّون، كما سنناقش في فصول مختلفة من الجزء الأوّل[١٠]، أن يطبّقوا الطريقة النقديّة بحكمة لأنّ روح الأرثوذكسيّة تشجّع حريّة البحث وطلب الحقيقة بتمييز. ولكن مع أنّ اللاهوتيّين الأرثوذكسيّين اهتمّوا بانتشار الافتراضات الحديثة في البحث العلمي، إلاّ إنّهم تحفّظوا تجاه استنتاجات النقد الكتابيّ المتطرّفة بميلهم نحو مواقف محافظة واهتمامهم بتعليم الكنيسة العقائديّ. هذا لا ينطبق بالحقيقة فقط على دراسة الكتاب المقدّس إنّما أيضاً على كلّ الدراسات اللاهوتيّة، بما فيها التاريخ الكنسيّ والآبائيّات والليتورجيا والحقّ الكنسيّ واللاهوت النظاميّ. في حقل الكتاب المقدّس، تطوّرت الدراسات الأكاديميّة التقليديّة، بخاصّة في اليونان منذ منتصف القرن التاسع عشر، حيث راح عدد من علماء جامعتي أثينا وتسالونيكي ينشرون دراسات بشكل ثابت ومثير للاهتمام. أغلب مساهماتهم ستُدرج بشكل ملائم في هذا العمل، بخاصّة في الجزء الثاني الذي يعالج العهد الجديد بتفصيل أكبر.

هناك اليوم مداخل قيّمة للعهد الجديد لباحثين يونانيّين ثلاثة: سابا أغوريديس، يوحنّا كرافيذوبولوس، ويوحنّا باناغوبولوس[١١]. الأوّلان، رغم

---

(٩) للمراجع أنظر الهامشين ١٠ و١١ من الفصل الخامس.

(١٠) أنظر بخاصّة الفصل الثاني القسم الثالث، والقسم الرابع من الفصل السادس، والقسم الرابع من الفصل السابع.

(١١) كلّ هذه المراجع باليونانيّة الحديثة.

The introduction by S. Agouridis, *Είσαγωγή είς τήν Καινήν Διαθήκην*, 1st published in 1971 and now is in its 3rd edition (Αθηναι: Εκδόσεις Γρηγόρη, 1991). J. Karavodopoulos, *Είσαγωγή είν Καινήν Διαθήκην*, first appeared in 1983 and reprinted several years ago (Αθηναι: Εκδόσεις Π. Πουρναρά ,1991). The most recent is by J. Panagopoulos *Είσαγωγή είς τήν Καινήν Διαθήκην* (Αθηναι: Εκδόσεις 'Ακρίτας, 1995). Older New Testament introductions by Greek biblical scholars include those by Vasileios Ionnidis (1960), Vasileios Antoniadis (1937), and Nicholas Damalas (1876).

تمايزهما عن المواقف التقليديّة، يتبعان نمطاً ومنهجيّة في البحث العلميّ الكتابيّ مألوفين عالمياً. الثالث، أي باناغوبولوس، يتبنّى موقفاً معلَناً تأويليّاً مرتكزاً على آباء الكنيسة، فيما يستعمل البحث العلميّ العالميّ، فينتج بتأنٍ مدخلاً "أرثوذكسيّاً" للعهد الجديد. كان باناغوبولوس يعمل أيضاً على وضع عمل بارع متعدّد الأجزاء حول التقليد الآبائيّ التفسيريّ وقد صدر منه العدد الأوّل(١٢). كما كتب سابا أغوريرديس حول موضوع التفسير في مساهمات أخرى. سوف تُناقَش المواقف التفسيريّة التي اعتمدها هؤلاء الباحثون في الفصلين السادس والسابع من هذا الجزء(١٣).

يحتلّ الموقف التفسيريّ في هذا العمل موقفاً وسطاً، إذ فيما يأخذ المفاعيل اللاهوتيّة لعمل آباء الكنيسة التفسيريّ، يشدّد بشكل مساوٍ على الدراسة النقديّة الوصفيّة للوثائق الكتابيّة على أساس أنّ الدراسة التاريخيّة تختلف قليلاً وتؤدّي إلى شهادة الكتاب الأصيلة. ما زالت أمامنا مهمّة تحديد "مقاربة أرثوذكسيّة" مميّزة للكتاب المقدّس. يسعى هذا العمل إلى أنّ يساهم في هذه المهمّة. مهما كانت السمات النهائيّة للدراسة الأرثوذكسيّة للكتاب المقدّس، فهذه يجب أنّ تتضمّن تشبّثاً صادقاً بالمنهجيّات المعاصرة ومصادر المعرفة، إلى جانب الأمانة لسلطة الكتاب وآباء الكنيسة. المثال الذي يجب أنّ نسعى إليه، تمثّلاً بالآباء الإسكندريّين والأنطاكيّين والكبادوكيّين، هو تحقيق تعاون متناغم بين الإيمان الصحيح والمنطق السليم. وإنجاز آباء الكنيسة الفكريّ وجامعيّة الإيمان المسيحيّ لا يتطلّبان أقلّ من ذلك.

إذاً، عبارة "أرثوذكسي" ليست صفة ثقافيّة ولا مذهبيّة لتحديد المسيحيّة الشرقيّة كظاهرة تاريخيّة محض. إنّها إشارة إلى التقليد المسيحيّ العالميّ بالمعنى الكلاسيكيّ لما

---

(١٢) يُناقَش هذا العمل في الفصل الرابع تحت عنوان "التراث التفسيريّ الآبائي".

(١٣) يُعرَض موقف أغوريديس في الفصل السادس، الجزء الثالث، أما موقف باناغوبولوس فيُعرَض في الفصل السابع الجزء الرابع.

هو صحيح في كلّ زمان ومكان. الهدف هو تحديد رؤية مسكونيّة لمركز حكَم هو الإنجيل ذاته، على أن تعانق هذه الرؤية التعدّديّة في الوحدة والوحدة في التعدّديّة في مجمل التقليد المسيحيّ. إنّ مقاربة أرثوذكسيّة للكتاب المقدّس لا تتورّط بهذه المنهجيّة أو تلك في الدراسات الكتابيّة. كلّ منهجيّة تقوّم بحدّ ذاتها. في كلّ حال، الإعلان عن مساهمات جديدة في حقل ما زال الدارسون الأرثوذكس يتعلّمون فيه من زملائهم الغربيّين لن يكون سوى ادعاء. بالأحرى، يجب أنّ تهتمّ المقاربة الأرثوذكسيّة بإدراك شامل ومتوازن للكتاب المقدّس في طبيعته الخاصّة ومرجعيّة شهادته ككلمة لله، مع التزامها الدراسة النقديّة وحريّة البحث في الوقت ذاته. قد يُقترَح أنّ مقاربة كهذه يجب أن تتضمّن، بين جملة أمور، ثلاث مقوّمات رئيسة.

المقوّمة الأولى دراسة شموليّة تدمج الأوجه الأدبيّة والتاريخيّة واللاهوتيّة. رغم أنّ ما هو لاهوتيّ ينتمي إلى جوهر الإنجيل ككتاب مقدّس، إلاّ أنّه يجب أنّ يقوّم التاريخيّ والأدبيّ بشكل مناسب، إذ إنّهما أيضاً من ضمن الوثائق الكتابيّة. كلّ الأوجه تتطلّب دراسة نقديّة تقوم على أساس أنّ البحث عن الحقيقة يتضمّن بالضرورة نظرة مميّزة وحكماً نقديّاً. إنّ مقاربة شموليّة للكتاب المقدّس تعتمد، لاهوتيّاً، على سرّ تجسد الكلمة (Λόγος-Logos) وعالميّة الإنجيل، وتتطلّب انفتاحاً على كلّ الشعوب والثقافات وعلى كلّ الحقيقة. إنّها رؤية تكامليّة تأخذ بشكل جديّ، ليس فقط لاهوت الفداء، إنّما أيضاً لاهوت الخلق. إنّها رؤية آباء الكنيسة العظماء من القدّيس يوستينوس الشهيد إلى الكبادوكيّين، وجميعهم كانوا في زمانهم باحثين من الدرجة الأولى، وقد تجنّبوا توريط الإيمان مع العقل كما تجنّبوا توريط الإنجيل مع السعي العالميّ إلى الحقيقة[١٤]. جورج فلوروفسكي

(14) See Wegner Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia* (Cambridge: Harvard University Press, 1961); Henry Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition* (New York: Oxford University Press, 1966); Fredrick W. Norris, *Faith Gives Fullness to Reasoning: The Five Theological Orations of Gregory of Nazianzen* (Leiden: E. J. Brill, 1991); and Jaroslav Pelikan, *Christianity and Culture* (New Haven: Yale University Press, 1993).

هو، بين لاهوتيّي القرن العشرين الأرثوذكسيّين، أكثر مَن حرّك هذه الرؤية الآبائيّة للحقيقة وصكّ عبارة "التركيب الآبائيّ الجديد" (Synthesis Neo Patrisitc) من أجل المهمّة اللاهوتيّة الثابتة في كلّ العصور.

من بين اللاهوتيّين الغربيّين، يؤيّد الباحث الكتابيّ البريطانيّ رايت N. T. Wright، في عمله "العهد الجديد وشعب الله"[١٥]، موقفاً مماثلاً إنّما أكثر تفصيلاً. فهو، في ما يسمّيه "الواقعيّة النقديّة"، يطوّر حجّة قويّة لدراسة كتابيّة متكاملة لاهوتيّاً وتاريخيّاً وأدبيّاً، على مقدّمة منطقيّة مفادها أنّ الأوجه الثلاثة للدراسة الكتابيّة تواجه السؤال المشترك عن المعرفة والحقيقة[١٦]. بالنسبة إليه، في ما يتعلّق بالكتاب المقدّس، عمل الفكر النقديّ الحقيقيّ هو تذكير المسيحيّة بجذورها التاريخيّة. لا يستطيع اللاهوت أن ينسحب من المقالة الفكريّة المعاصرة، وكأنّه قادر على تجاهل التحدّي العصريّ والاكتفاء بالقراءة الليتورجيّة والعباديّة للكتاب المقدّس. يستحقّ الكتاب أن يُدرَس نقديّاً في ذاته ومن ذاته، من أجل انتزاع كلّ المعاني الإضافيّة لشهادته الأصيلة[١٧].

وفي الوقت ذاته، يؤنّب رايت المفكّرين النقديّين الذين، كورثة للتنوير، غالباً ما سقطوا في اتهامات صارمة للمسيحيّة التقليديّة واعتبروا وجهي الكتاب المقدّس الدينيّ واللاهوتيّ جانبيّين. أيضاً، هو ينتقد المقاربة الاستثنائيّة للنقد الأدبيّ الحديث الذي يتّجه نحو الذاتانيّة[١٨]. إذا أُهملَت دعاوى الكتاب اللاهوتيّة المعياريّة، يتساءل رايت، لماذا يُقرأ الكتاب المقدّس، ولا يُقرأ أيّ أدب قديم أو

---

(15) N.T. Wright, *The New testament and the People of God* (Minneapolis: Fortress, 1992), especially pp. xiii-xvii, 1-144, and 467-476.

هذا الكتاب هو الأوّل من مجلّدات عدّة يخطط لها الكاتب كمشروع طموح لرواية تفصيلية حول أصول المسيحية في بدئها.

(١٦) المرجع ذاته، ص. ٣١-٣٥.

(١٧) المرجع ذاته، ص. ٤، ١٠ و١٢.

(١٨) الذاتانيّة subjectivism مذهب فلسفي يقوّم المعرفة كلّها على أساس من الخبرة الذاتيّة.

حديث على أنّه مساوٍ له في القيمة من أجل المعنى المناسب؟[19] هدف "نظريّة المعرفة العلائقيّة" (relational epystemology)، التي تربط الحقيقة التي وراء المعلومات الحسيّة بمعرفة الموضوع، هو حقيقة كتابيّة لاهوتيّة تتعلّق قبل كلّ شيء بموضوع الله وحده[20]. مثلاً، بحسب تحليل رايت الشامل لنظرات اليهوديّة والمسيحيّة إلى العالم، الفهم الثالوثيّ لله هو تطوير في التقليد الكتابيّ أصيل ومتمايز يتعدّى موقف اليهوديّة. بحسب رايت، إدّعاء العهد الجديد المعياريّ الذي يستحقّ الاعتراف النقديّ الكامل هو أنّ "إله إسرائيل جعل نفسه الآن معروفاً في يسوع المسيح والروح الإلهيّ وعبرهما وحتّى بوصفه يسوع المسيح والروح الإلهيّ"[21]. تخدم نظرة رايت كمثال على الميزة الأولى للمقاربة الأرثوذكسيّة للدراسة الكتابيّة في الشكل النقديّ.

المعلَم الثاني يشمل البعد الشركويّ أو الكنسيّ. هذا البعد هو موضوع التأمّل اللاهوتيّ في العهد الجديد نفسه وفي الرسالة إلى أهل أفسس بشكل مميّز. يتضمّن اقتراح رايت الإشارة إلى الطبيعة الشركويّة لكلّ المعرفة، والرفض المرافق لها، لكلّ تاريخ مزعوم موضوعيّ محض أو دراسة نقديّة منفصلة[22]. بالنسبة إلى رايت، هذا ينطبق، ليس فقط على مستوى آمال القارئ المعاصر وافتراضاته المتأصّلة في الجماعة، إنّما أيضاً على كلّ مجموعة الخبرات الدينيّة والقناعات اللاهوتيّة للكتّاب الإنجيليّين أنفسهم المتأصّلين بالنسبة ذاتها في الجماعة. تقبل

---

(١٩) المرجع ذاته، ص. ٩ و٢٤-٢٥.

(٢٠) المرجع ذاته، ص. ٣٥-٤٦ و ٤٦٧-٤٧٦.

(٢١) المرجع ذاته، ص. ٤٧٤. بحسب Wright، الفهم المسيحي لله مختلف عن الفهم اليهودي مع أنه ناشئ منه في إطار خبرة المسيحيّين الأوائل للمسيح والروح، إلى درجة أنّه لا يمكن اعتباره ثانوياً ولا انتقاده كتطوّر وثنيّ. بالواقع، بالنسبة إلى Wright، تشكّل مسألة الله الفرق الأهم والأكثر تميزاً بين المسيحيّة واليهوديّة، و"كلاهما على حق في ادعاءاتهما عن الإله الحقيقيّ". ص. ٤٧٥.

(٢٢) المرجع ذاته، ص. ١٥ و٣١-٣٦.

النظرة الأرثوذكسيّة هذه الإشارة وتركّز عليها بقوّة كبرى. كلمة الله مرتبطة بشكل أساس بالأشخاص الذين يتلقّونها. الوحي لا يتمّ في الفراغ. الكتاب المقدّس والتسليم[٢٣] هما جزء من حقيقة الله الديناميكيّة والعضويّة التي تتعاطى مع الناس في كلّ العصور. من هذه الاعتبارات، ينشأ تشديد هذا الجزء من العمل على الإنجيل ككتاب الكنيسة كما أنّه كتاب الله.

يثبت تشريع الكنيسة، بشكل خاصّ، دور الكنيسة الحازم وتقليدها الحيّ في حسن تمييز الحقيقة اللاهوتيّة. هذا الدور ليس فقط فاعلاً وحسيّاً إنّما خلّاق وضخم. لقد قابل القدّيس مكسيموس المعترف العلاقة المتبادلة بين الكتاب المقدّس والكنيسة مستعملاً صورة المصباح على المنصّة، فالمصباح هو الكتاب والمنصّة هي الكنيسة[٢٤]. تعترف دراسات القانون الكتابيّ الحديثة الآن بأنّ بصيرة الكنيسة العقائديّة في شكل الاحتكام إلى "قانون الإيمان"، حدّدت بشكل دقيق الكتب القانونيّة التي اختارتها الكنيسة كجزء من عمليّة كبرى هي اندماج الأرثوذكسيّة التاريخيّة ووحدتها. ينطبق حسّ الكنيسة العقائديّ بشكل متساو على التفسير النهائيّ والمعياريّ كما على المجموعة القانونيّة في الكتاب المقدّس. لم يكن القصد من هذا الحسّ تقليص تنوّع المنهجيّات وغناها ونتائجها التفسيريّة. في التقليد المسيحيّ القديم، التعدّديّة التفسيريّة وتعدّد استعمالات الكتاب موجودان بشكل واسع وأكيد. في الواقع، الاحتكام العقائديّ كان حازماً في حالات الابتعاد الخاطئ في التفسير عن التقليد الرسولي المسلَّم، كما في الغنوصيّة والأريوسيّة، وكان المقصود به تثبيت وحدة جماعيّة عبر تعليم معياريّ حول أمور أساسيّة في الإيمان المسيحيّ.

---

(٢٣) كلمة التسليم هنا هي ترجمة كلمة tradition والترجمة الأكثر شيوعاً هي كلمة التقليد.

(٢٤) الاقتباس مأخوذ من:
Jaroslav Pelikan, "Council or Father or Scripture: The Concept of Authority in the Theology of Maximus the Confessor," in *The Heritage of the Early Church: Essays in Honor of Georges V. Florovsky*, ed. D. Neiman and M. Schatkin, Appearing in the series *Orientalia Christiana Analecta*, Vol. 195 (Rome: Pontifical Institute, 1973), p. 281.

في أيّ حال، الاعتراف بالكتاب المقدّس يشهد أيضاً لسلطة الإنجيل ككلمة الله التي بها يحاسب الكنيسة المسؤولة عن هذه الكلمة. آباء الكنيسة متّحدون في إعلان سلطة الكتاب العليا كوحي إلهيّ. الجدالات الخريستولوجيّة الثالوثيّة ركّزت تحديداً على التفسير الكتابيّ، الذي تطوّر مع أثناسيوس والكبادوكيّين إلى تفسير قرينيّ ونحويّ يشكّل الهم المركزيّ لدراسات الكتاب التاريخيّة-النقديّة الحديثة. اليوم، سلطة الكتاب وشهادته اللاهوتيّة يمكن إدراكهما بتعابير أكثر دقّة عبر الدراسة العلميّة. إلى هذا، لا يزال البعد الشركويّ يحتفظ بتأثيره لأنّ لكلّ المسيحيّين تقاليدهم الكنسيّة ووجهات نظرهم العقائديّة، كما باستطاعتهم مقاربة الكتاب بـ"واقعيّة نقديّة" تعانق في سؤالها كامل نطاق الدراسات البشريّة القديمة والحديثة. على كلّ القرّاء أن يعرفوا، في التزامهم سلطة الكتاب ودراسته النقديّة، أنّ ما يعتبره كلّ واحد واقع الحقيقة هو أبعد من القياسات التأمليّة المنطقيّة البسيطة. يتضمّن هذا الواقع إدراكاً جماعيّاً والتزاماً جماعيّاً بما هو صحيح وحقيقيّ عن الإنجيل والحياة المسيحيّة. تشكّل رؤية كهذه دعوة إلى شهادة سلام متبادل ولقاء حواريّ صريح يقوم على تفكير علميّ جديّ ويرتكز على نعمة الروح.

يتعلق المعلَم الرئيس الثالث للمقاربة الأرثوذكسيّة بالبعد الوجوديّ الروحيّ. لقد طالعني الطلاب عبر السنين بتحديّات كثيرة، أتى أكثرها إلهاماً في هذا السؤال: "ألا تستحقّ روحانيّة العهد الجديد الدرس؟" أجل. لكنّها مسألة دقيقة، إذ من السهل جداً تجاوز الخط الفاصل بين إنعاش الرؤى الروحيّة والتفاهات التقويّة. كيف للإنسان أنّ يحدّد العلاقة بين التحليل النقديّ والرؤية الروحيّة، أو باستعمال صورة إيهور سيفيشينكو، بين اليسروع والفراشة؟ هل يُعلَّم الإيمان والروحانيّة أم يُلتَقَطا، أم الطريقتان معاً؟ بعض شخصيّات الكتاب المقدّس، مثل إشعياء وبولس، يدّعي خبرات إيحائيّة ويهذّ بقوّة الروح المجدِّدة. تقاسم آباء الكنيسة هذا الأفق الكتابيّ للإيمان واحتكموا مباشرة إلى قوّة كلمة الله

التي تُقرأ بروحه. وتوضّحت لهم صورة التشابه والاختلاف بين الحرف والروح. في ثقافة اليوم الدهريّة، ينفر كثيرون من قراءة الكتاب ومن شهادته الروحيّة على اعتبار أنّهما غير موثوق بهما فكريّاً واجتماعيّاً. فيما يجد غيرهم متعة بالغة في هذه القراءة ويدعون إليها بثقة وتعصّب.

ومع هذا، يبقى التحدّي الروحي للكتاب المقدّس، وهو أساس للكتاب وللحياة اليوميّة. العالم الكتابيّ الأميركيّ M. Robert Mulholland, Jr.، في كتابه "على شكل الكَلمة"[٢٥] يعطي مثلاً عن رؤية مَرَحَّب بها حول البعد التحويليّ للدراسة الكتابيّة. يحذّر ملهولند من أنّ نكون ضحايا التربية المعاصرة التي تحدّدها ثقافة ناشطة تشكّل الأمور وتسعى إلى السيطرة على المعرفة والتلاعب بها. وينتقد ملهولند المقاربة "المعلوماتيّة" الأحاديّة الجانب التي تنوي السيطرة على النصّ عبر التحليل النقديّ والتقويم البشريّ. كما أنّه يقترح مقاربة "تشكيليّة"، بها ينفتح القارئ على حضور الله المتعالي والفعل المبارك، عبر الإيمان المتفتّح والمحبّة الداخليّة لله. الكتاب المقدّس هو سجل "حضور الله وغايته وقوّته" في الحالة البشريّة، وهو إعلان عن الكلمة الإلهيّة "كقالب أو إطار للعطب البشريّ والكمال البشريّ معاً". يحتكم ملهولند إلى "الطبيعة الصوريّة" للكتاب المقدّس، أي الكتاب كنافذة كلاميّة إلى نظام جديد من الكيان، فيه شارك الكتّاب الإنجيليّون وعاشوا. يتطلّب فهم قوّة الكتاب المحوّلة واختبارها، بحسب ملهولند، اشتراكاً في الحقيقة ذاتها التي تأسّست بيسوع وتحقّقت بالروح القدس[٢٦].

يطلق ملهولند نداءً كتابيّاً وآبائيّاً أصيلاً من الروحانيّة. التوجّه النهائيّ هو إلى كلمة الله التي تصبح حيّة في حضور الروح الفاعل من دون أنّ يقلّل من قيمة

---

(25) M. Robert Mullholland, Jr. *Shaped by the Word: The power of Scripture in Spiritual Formation* (Nashville: The Upper Room, 1985).

(٢٦) المرجع ذاته، ص. ٣، ٢١-٢٣، ٢٨، ٤٢، ٤٧-٥٠ و٦٤-٦٥.

المعرفة البشريّة التأمليّة ومن دون أن تحدّه هذه المعرفة. بحسب الرسول بولس، ما هيّأه الله للذين يحبونه يُكشَف بالروح التي تبحث عن كلّ شيء (١كورنثوس٢: ٩-١٠). بعد الرسول بولس بقرون، يشدّد القدّيس سمعان اللاهوتيّ الحديث، وهو وريث الروحانيّة الإنجيليّة، على أنّ مفتاح المعرفة الروحيّة يكمن في نعمة الروح المعطاة بالإيمان. وأبعد من الدراسة الكتابيّة المألوفة، هناك "كنوز الكتاب الروحيّة المفتوحة بالمسيح القائم عبر قوّة الروح للذين يسلكون بطاعة إيمانيّة وهم يُمنَحون ولادة جديدة"[٢٧]. لقد شهد على هذه الشهادة الرسوليّة للخليقة الجديدة في المسيح، بدرجات مختلفة، رجالٌ ونساءٌ لا عدّ لهم عبر القراءة في العبادة التقليديّة للكتاب المقدّس. لقد اختبر المسيحيّون المصلّون هذه الشهادة في العبادة، حيث قراءة الإنجيل الليتورجيّة والإعلان الموحى به للبشرى الحسنة يحقّق وجود الله المخلِّص وقوّته لكلّ جسم الكنيسة. الموضوع ذاته يستحقّ التأمّل التقيّ والنقديّ والشرح النظاميّ بالدراسة الكتابيّة التي تتخطّى التحليل التاريخيّ والأدبيّ إلى الحقيقة التي يحتفل بها الإنجيل نفسه ويعلنها من أجل حياة العالم.

---

(٢٧) أنظر الملحق رقم ٢ والصفحات المتعلّقة بالقدّيس سمعان اللاهوتيّ الحديث في الفصل السابع تحت "المستوى التحوليّ".

المعرفة البشريّة التأمليّة ومن دون أن تحدّه هذه المعرفة. بحسب الرسول بولس، ما هيّأه الله للذين يحبونه يُكشَف بالروح التي تبحث عن كلّ شيء (١كورنثوس٢ : ٩-١٠). بعد الرسول بولس بقرون، يشدّد القدّيس سمعان اللاهوتيّ الحديث، وهو وريث الروحانيّة الإنجيليّة، على أنّ مفتاح المعرفة الروحيّة يكمن في نعمة الروح المعطاة بالإيمان. وأبعد من الدراسة الكتابيّة المألوفة، هناك "كنوز الكتاب الروحيّة المفتوحة بالمسيح القائم عبر قوّة الروح للذين يسلكون بطاعة إيمانيّة وهم يُمنَحون ولادة جديدة"[٢٧]. لقد شهد على هذه الشهادة الرسوليّة للخليقة الجديدة في المسيح، بدرجات مختلفة، رجالٌ ونساءٌ لا عدّ لهم عبر القراءة في العبادة التقليديّة للكتاب المقدّس. لقد اختبر المسيحيّون المصلّون هذه الشهادة في العبادة، حيث قراءة الإنجيل الليتورجيّة والإعلان الموحى به للبشرى الحسنة يحقّق وجود الله المخلِّص وقوّته لكلّ جسم الكنيسة. الموضوع ذاته يستحقّ التأمّل التقيّ والنقديّ والشرح النظاميّ بالدراسة الكتابيّة التي تتخطّى التحليل التاريخيّ والأدبيّ إلى الحقيقة التي يحتفل بها الإنجيل نفسه ويعلنها من أجل حياة العالم.

---

(٢٧) أنظر الملحق رقم ٢ والصفحات المتعلّقة بالقدّيس سمعان اللاهوتيّ الحديث في الفصل السابع تحت "المستوى التحوليّ".

الفصل الأوّل
طبيعة الكتاب المقدّس

عدد من العوامل المهمّة يحدّد طبيعة الكتاب المقدّس، من بينها أصوله التاريخيّة وتنوّع أسفاره ومحتوياته وموضوعه اللاهوتيّ كما دوره واستعمالاته في حياة الكنيسة. عالج العلماء الأرثوذكس، من منظار لاهوتيّ عامّ، هذه المواضيع وغيرها من الأسئلة المرتبطة بها[1]. وأكّدت مساهماتهم أوجه مهمّة للكتاب مثل وجهه المعلَن، الوحي، السلطة، التفسير والعلاقة مع التقليد. ستحتلّ هذه النقاط اهتماماتنا، بطرائق متعدّدة، خلال هذا العمل. ونهدف في الفصل الأوّل إلى تقديم بيان أوّليّ حول طبيعة الكتاب، استناداً إلى مبدأ أنّ إثبات أمور مثل

---

(١) يعبّر الأب جورج فلوروفسكي، زعيم اللاهوتيّين الأرثوذكسيّين في القرن العشرين، عن موقف الكنيسة الأرثوذكسيّة التقليديّ من الكتاب المقدّس، في عدد من المقالات المجموعة في: "الكتاب المقدّس والكنيسة والتقليد: نظرة أرثوذكسيّة" (نقله إلى العربيّة الأب ميشال نجم. منشورات النور. ١٩٨٤). كما يوجد بالإنكليزيّة عدد من المقالات الجوهريّة كتبها الأب توماس هوبكو "الكتاب المقدّس في التقليد الأرثوذكسي" (*SVTQ* 14 (1-2, 1970, pp. 66-99)، سابا أغوريديس: "الكتاب المقدّس في كنيسة الروم الأرثوذكس" (أثينا، ١٩٧٦ باليونانية)، إعادة نشر مقال ظهر أولاً في الجزء ٢١ من مطبوعة كليّة اللاهوت في جامعة أثينا العلميّة السنويّة (Επετηρις 'Επιστημονική) (١٩٧٦) غير المتوفرة بسهولة. ولبانبيوتيس براتسيوتيس أستاذ العهد القديم في جامعة أثينا، اليونان: "سلطة الكتاب المقدّس: مساهمة أرثوذكسية"، في "سلطة الكتاب اليوم"، تحرير أ. ريتشاردسون و W. سمايتزر (فيلادلفيا: ويستمنستر، ١٩٥١)، ص. ١٧-٢٩. كتب علماء يونانيّون أمثال إفانغلوس أنطونياديس (١٩٣٨) وبانايوتيس ترمبلاس (١٩٣٨) الكثير حول مسألة الوحي، ولكن كموضوع لاهوتيّ مجرّد، من دون تورّط حقيقيّ بنصّ الكتاب وتنوّع شهادته، حيث يكمن جوهر مسألة الإعلان والوحي. تُعرَض أعمال الباحثين الأرثوذكسيّين حول التفسير الكتابيّ والتأويل في الفصلين الثالث والسادس.

الإعلان والوحي لاهوتيّاً يجب أن يرتكز على محتويات الكتاب الفعليّة وتركيبته التاريخيّة كما على تكوينه القانونيّ. إذاً، هنا تُختبر طبيعة الكتاب المقدّس عبر: أصول الأناجيل اليهوديّة والمسيحيّة، والعلاقة بين العهدين القديم والجديد، والوجهين الإلهيّ والبشريّ للكتاب المقدّس.

الكتب اليهوديّة والمسيحيّة المقدّسة

يؤلّف الكتاب المقدّس مكتبةً كاملةً من الأسفار المقدّسة المكتوبة في فترة تمتد حوالى ألف سنة، من القرن العاشر قبل الميلاد إلى الأوّل بعده. وُضعَت الكتابات المختلفة بالعبرانيّة واليونانيّة، وبعض الأجزاء بالآراميّة[٢]، وفي الأغلب ألّفها كتّابٌ مجهولون عاشوا في ظروف تاريخيّة معيّنة وعالجوا أموراً مهمة بالنسبة إلى جماعاتهم الدينيّة. أوّل إشارة إلى كتاب مقدّس رسميّ هي "كتاب الناموس" في ٢ملوك٢٢ : ٨. بشكل رئيس، يعرّف العلماء المعاصرون هذا الكتاب بتثنية الاشتراع. هذه الإشارة تربط أصول الكتاب بالهيكل والكهنوت أيّام الملك يوشيّا (٦٤٠-٦٠٩ ق.م). وتحدّد الإشارة الأخرى، زمن "كتاب ناموس الرب" (٢أخبار ١٧ : ٩)، أي حوالى مئتي سنة قبل هذا على أيّام يهوشافاط حاكم اليهوديّة (٨٧٣-٨٤٩ق.م.). يخمّن الباحثون أنّ مراجع كتب الإنجيل المكتوبة، تحديداً التكوين والخروج، قد تعود إلى حوالى القرن العاشر قبل الميلاد. كتاب الرؤيا، على الطرف الآخر من المكتبة الكتابيّة، قد كُتب على الأرجح أواخر القرن الأوّل بعد الميلاد، خلال اضطهاد المسيحيّين على يد الإمبراطور الرومانيّ دوميتيانوس (٨١-٩٦ ب.م). هنا يعرّف الكاتب عن نفسه بوضوح على أنه

---

(٢) بعض أجزاء دانيال وعزرا محفوظة بالآراميّة وهي لغة فارسيّة مختلفة عن العبريّة. والآراميّة، لغة يسوع، أصبحت اللغة الشعبيّة عند اليهود حين حكم الفرس فلسطين (٥٣٨-٣٣٢ ق.م.)، تماماً كما أصبحت اليونانيّة لاحقاً لغة العالم القديم الشعبيّة بعد غزوات الاسكندر الكبير (٣٥٦-٣٢٣ ق.م.) وخلال توسع الإمبراطوريّة الرومانيّة.

يوحنّا، نبيّ مسيحيّ، كتب من منفاه في جزيرة باتموس وأعلن أنّه واضع كتاب النبوءة هذا (رؤيا ١: ١-١١ و٢٢: ٧-١٩)(٣).

في كلّ حال، أغلب أسفار الكتاب لم تدّعِ سلطة كونها كتباً مقدّسة. فهي لم تمتلك أيّ سلطة في أيّام وضعها، بل الجماعات الدينيّة اليهوديّة والمسيحيّة منحتها هذه السلطة عبر الأجيال والقرون. ففي هذه الجماعات، كانت السلطة الدينيّة الأولى للأشخاص الأحياء: البطاركة والكهنة والأنبياء والرسل، وفوق الجميع يسوع الناصريّ الذي، بشهادة كلّ هؤلاء، تكلّم وتصرّف بالأصالة عن الله. يجب أن ينتبه قرّاء الكتاب المقدّس إلى أنّ الطبيعة التأسيسيّة للإعلان الكتابيّ شخصيّة، بينما تعبيره المكتوب ثانويّ بالمقارنة معها. فقد شملت اللحظات العظيمة والأعمال التي بها جعل الله نفسه معروفاً، أحداثاً قويّة اختباريّة غيّرت حياة الأشخاص المعنيّين في محيط جماعاتهم الخاصّة. وتذكُّر هذه الأحداث الإلهاميّة والخبرات، والاحتفال بها وتفسيرها وسردها وإعادة سردها شفوياً، قد سبق كتابة قصصها على يد هؤلاء. وقد استغرقت هذه العمليّات قروناً بالنسبة إلى العهد القديم، وعشرات من السنين بالنسبة إلى العهد الجديد.

إذاً، خلفَ الكتاب المقدّس المكتوب، تقبع الحقيقة الديناميكيّة الدينيّة الشفويّة لتقاليد الشعبين اليهوديّ والمسيحيّ. فقد حُفظَتْ هذه التقليدات الشفويّة وطُوِّرَت في العبادة والتعليم والعادات. حفظها شعب الله حيّة، وهي عزّزت هويّته موجِّهةً معتقداته وعاداته. في آخر الأمر، كان الكتّاب ملتزمين بالكتابة عبر عمليّات معقّدة. استمرّت الكتابة العبريّة منذ حوالى ٩٥٠ سنة ق.م. إلى ١٥٠ بعده في حين كُتب العهد الجديد بين السنة ٥٠ و١٠٠ بعد الميلاد. في كلّ حال،

---

(٣) حدّد التسليم المسيحيّ هذا الكاتب بالرسول يوحنّا الذي ألحق به من كتب العهد الجديد: إنجيل يوحنا، ثلاث رسائل وكتاب الرؤيا. في أي حال، يجب الإشارة إلى أنّ هذا التحديد كما كتابة سفر الرؤيا، أثارتا جدلاً في الماضي والحاضر. حول أهميّة تحديد الكاتب أنظر لاحقاً في هذا الفصل.

أعاد الأدب المقدّس سردَ الأحداث الأولى مع طبقات من التفسير، من الدرجة الأولى والثانيّة والثالثة، ضمن كلّ جماعة إيمانيّة. وتمّ إنتاج تنوّعات هائلة من الكتب، التكوين والعدد، وإنجيل مرقس ورسالة يعقوب. نجد في بعض الحالات أشخاصاً معروفين ككتّاب، كالرسول بولس تحديداً، يساهمون بشكل عامّ في التقليد الكتابيّ المكتوب. ومع هذا، كلّ هذه الكتب نشأت من حياة إسرائيل والكنيسة، خدمة لحاجاتها الملموسة في العبادة والتعليم والإرشاد الروحيّ وتحديد الذات. من هذا المنظار، نستطيع تقدير الواقع العميق، لأنّ أسفار الكتاب هي بطبيعتها الحقيقيّة كتب للإيمان وثمرة الحياة بحسبه، ولأنها عزّزت هذه الحياة وما زالت.

لم يكن أيّ من هذه الكتب بذاته كلّ نتاج الجماعة الإيمانيّة. إذ تضمّن تجميعها التدريجيّ في مجموعة مقدّسة أيضاً عمليّة ديناميكيّة من القبول والاختيار ضمن حياة وتقليد كلّ من الجماعات المؤمنة الحيّة، اليهوديّة والمسيحيّة. وفيما اكتسب الكتاب مركزيّة في نهاية الأمر في اليهوديّة والمسيحيّة، ينبغي أنّ نتذكر أنّ "إبراهيم كان صاحب كتاب بقدر ما كان يسوع أو بولس صاحبي عهد جديد"[٤]. فقد اكتسبَت هذه الكتب صفة السلطة المقدّسة ببطء إلى أن توصلت إلى القيام بدور مهمّ في إظهار المعتَقَد والممارسة وتحديدهما. لقد حفظت الجماعات الإيمانيّة اليهوديّة والمسيحيّة أسفار الكتاب انتقائياً وجمعتها تدريجياً في مجموعات مقدّسة خلال قرون عدّة. لا يمكن تقديم أي تفسير لكون هذه الكتب مقدّسة في اليهوديّة والمسيحيّة سوى أنّها اختيارات هاتين الجماعتين الدينيّتين. عندما تقول الكتاب المقدّس العبريّ فأنت تعني الهيكل (synagogue)، وعندما تقول الكتاب المقدّس

(4) Frederick, E. Greenspahn in his introduction to the book *Scripture in the Jewish and Christian Traditions: Authority, Interpretation, Relevance,* ed. By him (Nashville: Abingdon, 1982), p. 10.

المسيحيّ فأنت تعني الكنيسة[٥]. هذه المجموعات المقدّسة هي قوانين (من الكلمة اليونانيّة κανών التي تعني القانون أو المعيار). لقد أُنجز قانون الكتاب اليهوديّ في القرن الأوّل أو الثاني للميلاد، أمّا القانون المسيحيّ الذي يحتوي العهدين القديم والجديد، فقد أُنجز أواخر القرن الرابع[٦].

اشترك اليهود والمسيحيّون في الكتابات المقدّسة عينها، المأخوذة من التقليد اليهوديّ، خلال القرن الأوّل الميلاديّ وقبل ظهور العهد الجديد كجزء من الكتاب المقدّس. ومع أنّهم فسّروها بشكل مختلف فقد أشاروا إليها بالعناوين ذاتها. كلمة 'إنجيل' (بالإنكليزيّة Bible) تأتي من الكلمة اليونانيّة βιβλίον أو βιβλος (سجل، وثيقة أو كتاب) وكان قد استعملها أوّلاً اليهود المتكلّمون باليونانيّة للإشارة إلى الكتابات المقدّسة اليهوديّة[٧]. تكمن أصول هذه الكلمة الإتيمولوجيّة في كلمة مصريّة تشير إلى شجيرات البردى وعمليّة دبغها المستَعمَلة في العالم القديم للكتابة منذ القرن السادس ق.م. استعمل كتّاب العهد الجديد هذه التسميّة في بعض الشواهد للإشارة إلى كتابات محدّدة مثل كتابي أشعياء (لوقا٣ : ٤) أو كتب الناموس الخمسة المنسوبة إلى موسى (مرقس١٢ : ٢٦، غلاطيّة ٣ : ١٠). ترد الكلمة بالجمع βιβλια مرّة واحدة

---

(5) K. Stendhal, "Method in the Study of Biblical Theology," in *The Bible in Modern Scholarship*, ed. J. Philip Hyatt (Nashville: Abingdon, 1965), p. 198.

(٦) لقد اكتسب حوالى ٢٢ من كتب العهد الجديد سلطة قانونيّة مع نهاية القرن الثاني أما البقيّة فقد بقيت موضع جدل إلى نهاية القرن الرابع وما بعد. لعرض، أنظر:

On "Canon" by James Sanders and Harry Gamble in *ABD*, Volume 1, ed. D. N. Freedman (New York: Doubleday, 1992), pp. 837-861. See further S.Z. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence* (Hamden: Archon Books, 1976). A.C. Sundberg, *The Old Testament of the Early Church* (Cambridge: Harvard University Press, 1964), and Bruce Metzger, *The Canon of the New testament* (New York: Oxford University Press, 1987). J. F. Kelly, *Why Is There a New Testament?* (Wilmington: Glazier, 1986).

الأخير هو رواية شعبيّة حول تكوّن العهد الجديد في الكنيسة قديماً.

(7) G. Schrenk, "βιβλος", *ThDNT*, Volume 1, ed. G. Kittel, trans. G.W. Bromiley (Grand Rapids: Eedrmans, 1964), pp. 615-620.

(٢تيموثاوس٤ : ١٣). التسمية ذاتها أيضاً توجد عند آباء الكنيسة، ولو نادراً، للإشارة إلى كلّ الإنجيل المسيحيّ. لقد بدأ انتشار عبارة الإنجيل (بمعنى الكتاب المقدّس) في التقليد المسيحيّ الغربيّ.

الكلمة الأكثر انتشاراً للكتب المقدّسة كانت الكتاب (باليونانيّة γραφή) أو بالجمع الكتابات (γραφα)، ومصدرها الفعل γράφω الذي يعني 'ينقش'، "يكتب" أو "يسجّل". فيما كلمة βιβλος تقتضي تشديداً على المادة التي يُكتب عليها، فإنّ كلمة γράφω تضع التوكيد على عمل الكتابة ومحتواها[8]. يستعمل كتّاب العهد الجديد هذه التسمية مرّات عديدة للإشارة إلى مقطع محدّد أو إلى الكتابات المقدّسة بشكل عامّ (مرقس١٢ : ١٠، لوقا ٢٤ : ٢٧، أعمال ٨ : ٣٢و٣٥، غلاطيّة ٣ : ٨و٢٢، روما١٥ : ٤). الرسول بولس يسمّيها الكتابات المقدّسة (αγιαι γραφαί روما ١ : ٢) مرّة واحدة. انتشرت عبارتا "الكتاب المقدّس" و"الكتابات المقدّسة" في التقليد المسيحيّ العالميّ كتسمية للإنجيل بعهديه القديم والجديد.

كما سبقت الإشارة، فقد كتب الشعب اليهودي وجمع كتاباته الخاصّة. منذ القديم، صُنِّفَت الكتابات العبريّة في المجتمع اليهوديّ إلى ثلاث مجموعات: الناموس والأنبياء والكتابات. يُدعى الناموس أيضاً ناموس موسى أو Pentateuch (من اليونانيّة Πεντάτευχος التي تعني العمل ذا الخمسة أجزاء)، ويتألّف من الكتب الخمسة الأولى من العهد القديم التي تُنسَب تقليديّاً إلى موسى. العنوان العبريّ هو توراة Torah، التي تُترجَم عادةً 'الناموس'. لكن العبارة تحمل معاني أكثر غنى في العبرانيّة، بما فيها الناموس الإلهيّ والتعليم والوحي. ومع أنّ محور كتب موسى هو ناموس الله المُعطى له على جبل سيناء، إلاّ أنّ مجالها أوسع باشتمالها رواية الخلق والملاحم البطريركيّة وقصّة خروج

(8) G. Shrenk, "Γραφή", *ThDNT*, Volume 1, pp. 751 ff.

الشعب اليهوديّ من مصر. الأنبياء في العبريّة Nevi'im تعني المُعلنين أو الناطقين بلسان الله. تتضمّن هذه المجموعة كتباً عديدة غير مرتّبة زمنيّاً من يوشع إلى ملاخي وبينها الكتب التاريخيّة يوشع والقضاة وصموئيل والملوك. في كلا التقليدين اليهوديّ والمسيحيّ، يُعتبَر موسى ويوشع وصموئيل أنبياء وزعماء موهوبين ومتحدّثين باسم الله. الفئة الثالثة الواسعة من الكتاب المقدّس هي الكتابات (بالعبريّة Kethurim) وتشكّل مجموعة كتب واسعة من المزامير إلى الأخبار، وتتضمّن صلوات وأغاني وتعليماً وتأمّلات فلسفيّة وقصصاً تاريخيّة ورؤيويّة. يُسمّى الإنجيل باليهوديّة في التقليد اليهوديّ Tanakh وهو لفظة أوائليّة مرتكزة على الحروف الأولى لكلمات "الناموس، الأنبياء والكتابات" بالعبريّة (TNK)[٩]. أشار يسوع والرسول بولس إلى فئتين أساسيتين "الناموس والأنبياء" (متى٧: ١٢؛ روما٣: ٢١). أمّا الفئات الثلاث فتتكرّر في كلمات المسيح القائم للذَين على طريق عمواص "ناموس موسى، والأنبياء والمزامير" (لوقا ٢٤: ٤٤) لكلاوبا وتلميذ آخر مجهول.

كان أعضاء الجماعة المسيحيّة الأولى من اليهود ومن الأمم. وقد رأى كلّ منهم نفسه متأصّلاً في التراث اليهوديّ وادّعى أنّه وريثه. إذاً، احتفظ المسيحيّون الأوائل بالكتابات العبرانيّة، أو ما سُمّي لاحقاً بالعهد القديم في التقليد المسيحيّ. وقد حفظوه على أنّه الكتاب الوحيد الذي عرفوه مع فرقَين مهمّين. الفرق الأوّل هو اعتماد الترجمة اليونانيّة للكتابات العبريّة، المسمّاة السبعينيّة (Septuagint وباللاتينيّة Septuaginta وباليونانيّة ἑβδομήκοντα التي تعني سبعين)[١٠]. تعود هذه العبارة إلى تقليد لليهود الناطقين باليونانيّة في الإسكندريّة يقول إنّ حوالى سبعين أو اثنين وسبعين شيخاً يهوديّاً ترجموا الكتابات العبريّة إلى اليونانيّة قبل

---

(9) See the new JPS translation according to the traditional Hebrew text *Tanakh, the Holy Scriptures: Torah, Nevi'im, Kethuvin* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1985).

(10) M. K. H. Peters, "Septuagint," *ABD*, Vol. 5, ed. N. Freedman, pp. 1093-1104; S. Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study* (Oxford: Clarendon, 1968); and by the same, *Studies in the Septuagint: origins, Recensions, and Interpretations* (New York: KTAV, 1974).

المسيح بقرنين أو ثلاثة. تَرد القصّة في رسالة أرسيتاياس التي كتبها باليونانيّة كاتب يهوديّ من الاسكندريّة قَبل المسيحيّة. وقد رام الكاتب تأكيد سلطة الترجمة اليونانيّة التي أنجزَها اليهود الناطقون باليونانيّة خلال أجيال عدّة. وقد خدمتهم هذه الترجمة في مدينة الإسكندريّة اليونانيّة. هذه النسخة من الكتاب هي الأكثر استعمالاً لدى كتّاب العهد الجديد وقد صارت تقليديّة في الكنيسة القديمة، وما زالت هي النسخة الرسميّة للعهد القديم في الكنيسة الأرثوذكسيّة.

الفرق الثاني هو أنّ المسيحيّين الأوائل تبنّوا عدداً من الكتابات اليهوديّة يفوق عدد الكتب المدرَجَة على لائحة المعلّمين الربّانيّين في جمنيا أو بعدها. كان اليهود الناطقون باليونانيّة يتداولون هذه الكتب الإضافيّة ويعتبرونها قيّمة قبل المسيحيّة إذ كانت تعبّر عن عادات الكثيرين من اليهود ومعتقداتهم المتنوّعة وآمالهم في فترة السيطرة الإغريقيّة والرومانيّة على العالم القديم. على كلّ، أراد قادة الربّانيّين توحيد اليهوديّة وتعزيزها بعد الحروب المشؤومة مع روما خلال القرنين الأول والثاني، لهذا تركوا هذه الكتب خارج القانون العبريّ لأنّها لا تحمل ما يكفي من القدَم ولا ما يكفي من السلطة في التقليد اليهوديّ.

أمّا المسيحيّون فقد احترموا هذه الكتابات وحفظوها، واعتبرها الشرق كتباً للقراءة (Αναγινωσκόμενα)، أمّا الغرب فوجدها كتباً قانونيّة من الدرجة الثانيّة. ومع أنّ عددها الدقيق يتغيّر، ما تزال هذه الكتابات جزءاً من قوانين العهد القديم الأرثوذكسيّة والرومانيّة الكاثوليكيّة. مع الإصلاح، تبنّى البروتستانت القانون اليهوديّ فحذفوا هذه الكتب من الإنجيل واعتبروها منحولة (Apocrypha)، وهي عبارة ازدرائيّة تعني "الكتب المخبّأة" أطلَقتها الكنيسة في التقليد المسيحيّ القديم على كتب أخرى كانت قد رفضتها. وقد حفظ المسيحيّون هذه الكتب الأخيرة، مثل كتاب اليوبيلات واستشهاد أشعياء وارتفاع موسى، لاهتمامات تاريخيّة ودينيّة. فمع أنّها لا تحمل سلطة قانونيّة، لكنّها بالتأكيد تحمل قيمة

تاريخيّة كونها تشهد لمعتقدات كتّابها وجماعاتهم الدينيّة الخاصّة وممارساتهم. ما زالت هذه الكتب تُسمّى أبوكريفا في الكنيسة الأرثوذكسيّة، بينما يسمّيها البروتستانت Pseudephgrapha (ما يعني المعنّوَنة كذباً)[١١]. إذاً على العموم، ما يسمّيه البروتستانت معنوناً كذباً يسمّيه الأرثوذكس أبوكريفا، وما يسمّيه البروتستانت أبوكريفا يسمّيه الأرثوذكس للقراءة وقانونياً من الدرجة الثانية. الكثير من الأناجيل البروتستانتيّة الحاليّة، بسبب الانفتاح المسكونيّ والاهتمامات الدراسيّة، تصوّر الكتب الممكن قراءتها على أنها "الأبوكريفا" أو "الأبوكريفا من الدرجة الثانية"، وإن يكن كملحق.

بالإضافة إلى الكتب الممكن قراءتها أو القانونيّة من الدرجة الثانيّة، يحتوي الإنجيلان الأرثوذكسيّ والرومانيّ الكاثوليكيّ مقاطع واسعة من كتب أستير ودانيال القانونيّة لكنّها غير موجودة في النسخة العبريّة. وقد وضع البروتستانت هذه المقاطع بين "الأبوكريفا" بحسب مصطلحاتهم ويسمّونها "إضافات" إلى نسخ إستير ودانيال اليونانيّة، رغم أنّها تقليدياً جزء من الكتب القانونيّة. تتضمّن هذه النصوص في دانيال: صلاة عزريا ونشيد الفتيّة الثلاثة، قصّة سوسنة وقصّة بعل والتنين، وفي أستير مقاطع أقل طولاً ولكنّها أكثر عدداً[١٢]. اهتمامات التقليد الشرقيّ كانت شاملة وقد امتدّت إلى نصوص إضافيّة موجودة في الأناجيل الأرثوذكسيّة، من بينها صلاة منسى والمزمور ١٥١. النسخة السلافونيّة وحدها تحتوي سدراس ٢ والنسخة اليونانيّة وحدها تتضمّن المكابيّين ٧ كملحق.

بالمجموع، الكتابات العبريّة تحتوي ٣٨ كتاباً، فيما عزرا ونحميا يشكّلان كتاباً واحداً. طوّر التقليد اليهوديّ ترقيمه الخاصّ وحفظه في تسلسل هذه

---

(11) See James H. Charlesworth, *Old testament Pseudepigrapha*, 2 vols. (New York: Doubleday, 1986).

(12) See *The New Oxford Annotated Bible with the Apocryphal/Deuterocanonical Books*, ed. Bruce M. Metzger and Roland E. Murphy (New York: Oxford University Press, 1991), p. 41 of the Apocrypha.

الكتب[13] . يفصل العهد القديم البروتستانتيّ عزرا عن نحميا بحسب التقليد المسيحيّ القديم فيكون عدد كتبه ٣٩ . يبلغ عدد كتب العهد القديم الكاثوليكيّ ٤٦ ، متضمّناً ٧ كتب قانونيّة من الدرجة الثانيّة ورسالة إرميا مدموجة مع باروخ . أمّا العهد القديم الأرثوذكسيّ فيحافظ على القانون الأكثر شمولاً من الكنيسة القديمة ويضمّ ٤٩ كتاباً بما فيها عشرة كتب للقراءة . بالإضافة ، يعطي التقليد الأرثوذكسيّ قيمة كبرى لبعض الكتابات القليلة الأخرى المذكورة أعلاه ، كصلاة منسى والمزمور ١٥١ .

أيضاً تجدر الإشارة إلى أنّ ترتيب الكتب يختلف بين الأناجيل البروتستانتيّة ، الكاثوليكيّة والأرثوذكسيّة . هذا ما يمكن أنّ يتأكد منه القارئ من طريق مقابلة النسخ الحاليّة[14] . فرقان مهمّان يستحقّان انتباه القارئ : الفرق الأوّل هو أنّ التقليد الأرثوذكسيّ يُدرِج في إنجيله الكتب التي يعتبرها في قانونه للعهد القديم كتباً للقراءة ، والتقليد الكاثوليكيّ يُدرِج في إنجيله الكتب التي يعتبرها في قانونه للعهد القديم كتباً قانونيّة ثانية ، بينما تضع الأناجيل البروتستانتيّة هذه الكتب في ملحق . هذا الواقع يدل على فرق باقٍ في النظرات المتعلّقة بالسلطة القانونيّة لهذه الكتب . أمّا الفرق الثاني فهو أنّ العهدَ القديم الأرثوذكسيّ الرسميّ ما زال السبعينيّة اليونانيّة ، بينما الأناجيل الحاليّة البروتستانتيّة والكاثوليكيّة هي

---

(١٣) يرد ، في الحاشيّة ٩ من ترجمة الكتاب العبريّ التي قامت بها Jewish Publications Society العام ١٩٨٥ ، ٣٩ كتاباً تفصل بين عزرا ونحميا .

(١٤) قابل مثلاً النسخة البروتستانتيّة الجديدة المنقحة المستعملة مسكونياً بشكل واسع ، بالإنجيل الكاثوليكيّ الأميركيّ الجديد . ليس للأرثوذكس ترجمة إنكليزيّة للكتاب المقدّس وتالياً يجب الرجوع إلى ترجمات أرثوذكسيّة في لغات تقليديّة أخرى . الترجمة الموجودة حالياً للسبعينيّة التي نشرها Bagster and Sons تقدّم تسلسلاً مختلفاً بعض الشيء . The Orthodox Study Bible ذو الحلّة الشعبيّة أكثر منها العلميّة نشره Thomas Nelson (١٩٩٣) بالتأكيد ليس ترجمة جديدة إنما يستعمل ترجمة الملك جيمس الجديدة .

ترجمات عن الأصل العبريّ الذي يُسمّى النصّ الأوروبيّ Masoretic[(١٥)] . في الختام، يجب أن يعرف قرّاء الكتاب أنّ "أبوكريفا" العهد الجديد هي كتب مختلفة بالكامل، خارج قانون العهد الجديد، وأغلبها كُتِب في القرن الثاني للميلاد أو بعد هذا التاريخ[(١٦)] .

العهدان القديم والجديد

نشأت تسمية "العهد القديم" و"العهد الجديد" خلال القرن الأوّل، وأُطلقت على جزئي الإنجيل المسيحيّ عند نهاية القرن الثاني. الكلمة المفتاح 'عهد'، المشتقّة من الكلمة اللاتينيّة testamentum، هي ترجمة للكلمة اليونانيّة diathiki-διαθήκη والعبرانيّة berith. ما تزال الكلمتان الإنكليزيّة واليونانيّة الحديثة غير مناسبتين. عادةً، يأخذ القرّاء المعاصرون كلمةَ 'عهد' بمعنى وثيقة مستعمَلة لتحويل ملكيّة ما، كما في وصيّة. من ناحية ثانيّة، المعنى الصحيح للكلمة العبريّة هو ميثاق (covenant) بمعنى ارتباط، اتفاق، أو تحالف بين شريكين. معنى العهد، في النظرة الكتابيّة، هو الارتباط المقدّس بين الله وشعبه، المؤسَّس عبر عمل الله الخلاصيّ والممنوح لشعبه كعلاقة دائمة من المحبّة والإخلاص المتبادَلين. يرتكز 'الميثاق القديم' على تحرير الله لإسرائيل من مصر

---

(١٥) نصّ العهد القديم العبريّ الأصليّ الذي يحفظه الدارسون اليهود يسمّى Masoretes . "Masorah" تعني التقليد و"Masoretes" تشير إلى العلماء الموكلة إليهم مهمّة حفظ التقليد الذي يسود إنتاج النسخ من الكتاب العبريّ عبر العصور. Aleppo Codex الشهيرة هي إحدى هذه النسخ.

(١٦) ممكن إيجاد أبوكريفا العهد الجديد باللغة الإنكليزيّة عند Wilhelm Scneemelcher, *New testament Apocrypha*, Vols. 1-2, rev. ed. R.M. Wilson (Louisville: Westminster, 1990 and 1992).

للكتابات الغنوصيّة المُكتشَفة في مصر قبل حوالى خمسين سنة، أنظر:

James M. Robinson, *The Nag Hammadi Library in English* (San Franscisco: Harper & Row, 1989).

يرى بعض العلماء أنّ إنجيل توما الغنوصيّ تمّ تأليفه في النصف الثاني من القرن الأوّل متزامناً مع الأناجيل القانونيّة الأربعة، وربما قبلها.

وإهدائه الناموس على جبل سيناء. "الميثاق الجديد" متأصّل في تضحيّة المسيح (عمل الله الخلاصيّ الأسمى) كتجديد للميثاق مع شعبه (مرقس١٤: ٢٤؛ ١كورنثوس ١١: ٢٥؛ عبرانيّين ١٣، ٨: ٨؛ إرميا٣١: ٣١-٣٢).

أوّل مَن سبك عبارة "العهد القديم" (Παλαιά διαθήκη)، في مواجهة واعيّة مع العهد الجديد (Καινή διαθήκη)، هو الرسول بولس في ٢كورنثوس٣: ٦، ١٤. ويشير المضمون بوضوح إلى أنّ ما يعتبره الرسول 'العهد القديم' إنّما هو قصّة موسى عن الخروج والعهد في سيناء، وليس كلّ الكتاب العبريّ. عبارتا 'العهد القديم' و'العهد الجديد' لم تُطلَقا على الكتب المقدّسة حتّى نهايّة القرن الثاني. بالنسبة إلى الرسول بولس والمسيحيّين الأوائل، لم يكن العهد الجديد كتاباً، ولا مجموعة من الكتب، إنّما حقيقة ديناميكيّة للرباط الجديد بين الله والمؤمنين المسيحيّين، حيث القاعدة هي شخص المسيح وعمله الخلاصيّ.

دوّن الرسل وأتباعهم الرسائل والكتب الأخرى خلال القرن الأوّل في مناطق مختلفة من العالم المتوسطيّ. تمّ تجميعها تدريجيّاً، ككتب ذات سلطة في التقليد المسيحيّ، خلال القرن الثاني بشكل رئيس. هذه العمليّة المعقّدة تُعرَف بتشكيل قانون العهد الجديد وقد تمّت بموازاة تشكيل قانون العهد القديم. في الحالتين، استمرّت العمليّة لقرون عديدة، مع تعدّد ملحوظ ومنازعات حول اختيار الكتاب بالاستناد إلى التقليد والتأليف والمحتوى.

تشهد أعمال القدّيس إيريناوس وترتليانوس ووثيقة تُدعى القانون الموراتوري على أنّ عدد الكتب التي كان المسيحيّون، عند نهايّة القرن الثاني، يعترفون بأنّها تنتمي إلى مكتبة الكتب المقدّسة الجديدة في الكنيسة العالميّة، تراوح بين اثنين وعشرين وسبعة وعشرين. الكتب المتنازَع عليها كانت، ولأجيال كثيرة، رسائل بطرس الثانيّة، يهوذا، ويوحنا الثانيّة والثالثة، كتاب الرؤيا، وبنسب أقلّ، الرسالة إلى العبرانيّين ورسالة يعقوب. بدأ إطلاق تسمية 'العهد القديم' على الكتاب المقدّس اليهوديّ حوالى نهاية القرن الثاني، وأوّل مَن أطلقها

هو ميليتون أسقف ساريكا في آسيا الصغرى[١٧] . يمكن الافتراض أنّ استعمال تسمية العهد الجديد للمجموعة الجديدة من الكتب المسيحيّة المقدّسة كان في التداول عند ذلك الوقت، لكن الإشارات الموجودة تعود إلى كتّاب القرن الثالث، مثل إقليمس الإسكندريّ وأوريجنس.

يُنسَب ما نسمّيه "ختم قانون العهد الجديد" إلى القدّيس أثناسيوس الكبير (٣٦٧) الذي يعدّد كلّ كتب العهد الجديد السبعة والعشرين[١٨] . مع ذلك، العدد سبعة وعشرون ليس مطلقاً ولا هو عقيدة. الكنيسة السريانيّة القديمة اختارت فقط اثنين وعشرين كتاباً لعهدها الجديد، من دون أن يسبّب ذلك أيّ انقسام. الكنيسة الأثيوبيّة قبلت أكثر من ثلاثين كتاباً. القدّيس يوحنّا الدمشقيّ في القرن الثامن يعدّد ثمانية وعشرين كتاباً[١٩] . إذا اكتُشفَت رسائل الرسول بولس المفقودة، وهذا

---

(17) Extant fragment in Eusebius, *Ecclesiatical History* 4.26. A translation of this fragment may be found in F. Sadowski, S.S.P., ed. *The Church Fathers on the Bible: Selected Readings* (New York: Alba House, 1987), pp. 26-27.

(18) In the 39th Festal Letter of St. Athanasius written on the occasion of Easter. For a translation, see *Nicene and Post-Nicene, Vol. 4, Athanasius: Select Works and Letters*, ed. Ph. Schaff (Grand rapids: Eedermans, n.d.), p. 552.
في ما يتعلّق بالعهد القديم، يميّز القدّيس أثناسيوس بين الكتب القانونيّة التسعة والثلاثين التي يعدّدها اثنين وعشرين (عدد أحرف الألفباء اليهودية) بحسب التقليد اليهوديّ، ومن جهة أخرى كتب القراءة التي يذكر منها خمسة: حكمة سليمان، حكمة سيراخ، أستير، يهوديت وطوبيا. في زمن العهد الجديد يميّز بين الكتب القانونيّة السبعة والعشرين من جهة، وكتابين آخرين ينصح بقراءتهما هما الديداكيه والراعي من جهة أخرى.

(١٩) المئة مقالة في الإيمان الأرثوذكسيّ. الكتاب الرابع. الرأس السابع عشر. "في الكتاب المقدّس". عرّبه عن النصّ اليونانيّ الأرشمندريت أدريانوس شكور. (بيروت: المطبعة البولسيّة. ١٩٨٤). ص. ٢٥٠-٢٥٢. يظهر هذا الفصل كملحق لهذا الكتاب. قد يُفاجأ القرّاء بأن القدّيس يوحنّا الدمشقيّ يُدرج بين كتب العهد الجديد قوانين الرسل لإقليمس بابا روما وهو كتاب من القرن الثاني يوقّره التقليد القديم. في ما يتعلّق بالعهد القديم، فالقدّيس يوحنّا الدمشقيّ، على غرار القدّيس أثناسيوس قبله، يذكر تسعة وثلاثين كتاباً قانونياً (أي اثنين وعشرين بحسب التقليد اليهودي) ويميّزها عن كتب القراءة التي يعرف منها فقط عزرا وأستير وحكمة سليمان وحكمة سيراخ. يظهر آباء الكنيسة تنوعاً غزيراً من كتب القراءة.

احتمال مستبَعَد، لا يوجد أيّ سبب مقنع يمنع إدراجها. "ختم القانون" هو مبدأ حازم، ولكنّه غير جامد في الكنيسة الأرثوذكسيّة. فالتقليد المسيحيّ القديم لم يجعل تحديد الكتب عقيدة، بل كان دائماً يوقّر كتابات كثيرة غيرها ونصوصاً ليتورجيّة إلى جانب المجموعة القانونيّة من الكتب المقدّسة.

العلاقة بين العهدين القديم والجديد معقّدة مثل العلاقة بين المسيحيّين واليهود[٢٠]. نقطة الانطلاق الرئيسة هي أنّ يسوع لم يأتِ لينقض الناموس بل ليتمّه (متى٥ :١٧). لم يسعَ المسيح إلى رفض التراث اليهوديّ أو نقضه بل هدف إلى تجديده وإتمامه. عاش يسوع بشكل كامل في تقليدات شعبه. قَبِل سلطة الكتب العبريّة وأشار إلى الوصايا العشر كطريق إلى الحياة الأبديّة (متّى١٩ :١٦-١٩). مع هذا، أسّس يسوع نظرة جديدة إلى الكتاب المقدّس والتقليد اليهوديّ بسلطته ومثاله تُختصر في إعادة تفسير الناموس الموسويّ (٥ :٢١-٤٨)، والتعليم عن المحبّة غير المشروطة والغفران كأسُس أبعد من القيود القانونيّة كونها الأعلى في ملكوت الله (مرقس٢ :١-٢٨).

بنى الرسول بولس وغيره من كتّاب العهد الجديد على هذه النظرة في ضوء قيامة المسيح وإرشاد الروح القدس. لم يعد ناموس موسى مركزَ الوحي بالنسبة إليهم، إنّما هو المسيح الذي تحقّقت فيه "نَعَم" مواعيد الله المدويّة (٢كورنثوس١٠ :-١). لقد ثبّتوا المسيح والإنجيل كمعايير لاستعمال العهد القديم وتفسيره. وعلاوة على هذا كلّه قرأوه ككتاب نبوءة منذر بخدمة المسيح والإنجيل (العهد الجديد) وضمّ المؤمنين من الأمم إلى شعب الله. وإضافةً إلى

---

(20) On theological level, see the discussion by international scholars in *The Old Testament and Christian Faith: A theological Discussion*, ed. B. W. Anderson (New York: Harper & Row, 1963) and more recently Paul J. Achtmeier and Elizabeth Achtmeier, *The Old Testament Roots of our Faith* (Peabody: Hendrickson, 1994). On a exegetical level, see among others E. Earle Ellis, *Prophecy & Hermeunetic in Early Christianity* (Grand Rapids: Baker Books, 1993).

قبولهم بسلطة الكتب اليهوديّة التقليديّة، طوّروا مواقف جديدة من الحقيقة والسلوك. وتماماً، كما أهمل يسوع بعض تقاليد الناموس المكتوبة والشفويّة كالطلاق وطقس غسل اليدين (متى٥ : ٣١-٣٢؛ مرقس ٧ : ١-٢٣)، هكذا أيضاً لم يعتبر الرسول بولس والكنيسة الأولى بعض أوجه الناموس المهمّة، بخاصّة الختان وقوانين الأكل، كشروط لمسيحيّي الأمم (غلاطية٢ : ١١-٢١؛ روما١ : ٤؛ أعمال ١٥ : ١-٢١). ومع هذا، فقد بقيت الكتب العبريّة عند كلّ المسيحيّين كلمة الله الموحى بها المكتوبة لتعليمهم وتشجيعهم (روما١٥ : ٤-٥؛ ١كورنثوس ١٠ : ١١)، والمفيدة للإصلاح والتدريب على البِرّ (٢تيموثاوس ٣ : ١٦).

من الصحيح أنّه كانت لبعض الكتّاب المسيحيين اللاحقين نظرات استخفافيّة بالميراث اليهوديّ. كاتب الرسالة إلى العبرانيين المجهول يشير إلى العهد القديم بالعتيق والعقيم (عبرانيّين ٧ : ١٨؛ ٨ : ١٣؛ ١٠ : ١-١٠). كاتب رسالة برنابا (٤٠٩) يدّعي أنّ الختان الذي أوحى به الله لم يكن قطّ معناه جسديّاً بل روحيّاً. رفض الهرطوقيّ ماركيون العهد القديم برمّته في القرن الثاني. وبثّ مارتن لوثر، بشكل مؤسف، مفاهيم سلبيّة عن العهد القديم والتراث اليهوديّ في بعض التقليدات البروتستانتيّة. وذلك بسبب مخطّطه اللاهوتيّ الذي يضع الناموس تجاه الإنجيل. من الأمثال على ذلك أن اعتبر أحد باحثي الكتاب اللوثريّين المشهورين أنّ العهد القديم هو "تاريخ الخطيئة".

على عكس هذه النظرات، يجب التشديد على أنّ العهد القديم سجلّ أساس للإعلان وجزء متكامل من الإنجيل المسيحيّ. بحسب الرسول بولس (روما ٧ : ١٢-١٤)، لم يعد ناموس موسى معياراً لخلاص المسيحيّين رغم أنّه ناموس الله المعلَن، ومقدّس، وحَسَن وروحيّ. لم يفتكر الرسول العظيم قطّ أنّ أيّاً من اليهود أو المسيحيّين اليهود سوف يكفّ عن الالتزام بناموس الله، إنّما رأى

فقط أنّ الناموس لن يُفرَض على المسيحيّين من الأمم كونهم شعب الله تحت شريعة المسيح الجديدة والإنجيل.

وفق المنظار الأرثوذكسيّ، لا يشير القديم في العهد القديم إلى أيّ انتقاص من صفته الإعلانيّة. فسّر آباء الكنيسة العهد القديم لاهوتيّاً ووجدوا إشارات إلى الثالوث القدّوس في بعض المقاطع، مثل زيارة الملائكة الثلاثة لإبراهيم وسارة (تكوين ١٨). كما رأى بولس الرسول المسيح الأزليّ كاملاً في الكتب العبرانيّة (١كورنثوس ١٠ : ٤)، كذلك اعتبر آباء الكنيسة المسيح ممثّلاً الإعلان في العهد القديم كما في الجديد، كما تحدّث الله إلى موسى في العلّيقة المحترقة (خروج ٣). نزل الروح القدس على الأنبياء وكان فاعلاً في إسرائيل. إبراهيم، موسى، والأنبياء كانوا "أصدقاء الله" وتلقّوا إعلانات مباشرة. مجد الله لمع على وجه موسى (خروج ٣٤ : ٣٠؛ ٢كورنثوس ٣ : ٧). تكرّم الكنيسة الأرثوذكسيّة رموز العهد القديم الأبرار من آدم إلى أيوب، ومن إبراهيم إلى موسى، ومن إيليا إلى الشهداء المكابيّين، وتعتبرهم قدّيسين لهم أعيادهم الخاصّة. القراءات من العهد القديم أساسيّة في عبادة الكنيسة. التراتيل والصلوات الليتورجيّة مليئة بلغة العهد القديم وبالإشارات إلى أعمال الله الخلاصيّة لشعبه. في رسم الأيقونات، هناك أيقونة شهيرة للقيامة تُظهر المسيح محطِّماً أبواب الجحيم ورافعاً في كلّ من يديه آدم وحواء محاطَين برموز إسرائيل الأبرار.

هل اتخذت الكنيسة بشكل كليّ الكتب المقدّسة العبرانيّة على أنّها خاصّتها وسلختها من اليهود؟ بدون شكّ يميل المسيحيّون إلى هذا الاستنتاج. لكن هذا يعارض سلطة القدّيس بولس الرسوليّة الذي أعلن أنّ "هبات الله ودعوته هي بلا ندامة" (روما ١١ : ٢٩). فمن المسلّمات عنده أنّ الشعب اليهوديّ تحت عناية الله وسوف يستمر في العيش بحسب العهد المقدّس المعطى

له إلى أن يحلّ الله بنفسه سرّ عدم إيمانهم (روما ١١ : ٢٥-٣٦). الكتب المقدّسة العبرانيّة هي هبة لليهود والمسيحيّين. اليهود والمسيحيّون يفهمون أنفسهم، كلّ من منظاره الخاص، ويدّعون أنّهم شعب الله المخلِص لعهده الخاص. مع أنّهم يقرأون الكتب المقدّسة بأضواء مختلفة، اليهود من منطلق الناموس والمسيحيّون من منطلق المسيح، يستطيع المسيحيّون واليهود أن يخدموا في احترام متبادَل كشهود لله الواحد أمام الآخر وأمام العالم بحسب دعوة كلّ منهم: يجب أن يكون المسيحيّون شركاء مطعِّمين لـ"شجرة الزيتون" الغنيّة من التراث اليهوديّ وأن "يمجّدوا الله لنعمته" (روما ١١ : ١٦-٢٤؛ ١٥ : ٩). إنّهم يسمّون الكتب العبرانيّة "العهد القديم" ليس للتقليل من قيمتها الإعلانيّة، بل العكس لتأكيد فهمهم الخاصّ لعمل الله المنعِم، أبي يسوع المسيح، وليحملوا الشهادة عن خبرتهم في العهد الجديد في المسيح، هذه الخبرة التي تشكّل ملء العهد القديم.

الوجهان الدينيّ والبشريّ

الإنجيل هو الكتاب المقدّس. مصدر صفة القداسة ليس فقط دوره في حياة الجماعة المؤمنة وعبادتها، إنّما أيضاً طبيعته الداخليّة وشهادته للإعلان الإلهيّ. كلمة إعلان (من اليونانيّة ἀποκάλυψις) (رؤيا ١ : ١) تعني "كشف – إفشاء – إيصال" شيء ما مخبّأ أو غير معروف سابقاً. إنّ تأصّل الكتاب المقدّس في خبرة شهود مميّزين لله بشكل مباشر، يجعل دعواه الأساسيّة في أنّ الله الحقيقيّ وربّ الكون، اختار أن يعلن نفسه ويُعرف من الجنس البشريّ بطريقة مختلفة. بخاصّة عبر الأعمال والكلمات. الإله الحيّ، رغم البحث عنه بطرائق مبهمة منذ الزمن السحيق، كان ليبقى مجهولاً لولا قيامه بالكشف عن نفسه والتواصل مع البشريّة.

يذكر الكتـاب "كلمـات الله" (τα λόγια..) (رومـا٢ : ٣) وكلمـة الله (λόγος لوقـا ٨ : ٢١ ؛ يوحنّـا ١٠ : ٣٥ ؛ رومـا ٣ : ٢) لأنّـه يوصـل المعرفـة التـي اختـار الله إعلانَها عبر كتّاب ملهَمين. الكلمات هي وسائل للتواصل بواسطتها نعطي شـكلاً لأفكارنا العميقة، نركّبها، فنصبح قـادرين علـى التواصـل مـع الآخريـن. مثاليّـاً، الكلمات هي عربات الحقيقة. سـعيُها هـو تفسير الواقـع وحمـل معنـى الحيـاة إلـى النور الكامل. الأمر غير القابل للمراجعة هو أنّ الكتاب يحمل بعمقٍ شهادةً لغنـى فكر الله، هي رؤى وحقائق حول المعنى الأخير لكلّ الحقيقة. من وجهة نظر دينيّـة أكثر منها علميّة، هذا هو تماماً ما يدّعي الكتـاب تحقيقـه. فـهو يخبرنـا أنّ كلمـة الله الحيّ والفاعلة تخترق بقـوّة روحيّـة، كسيف ذي حدّيـن، وتنفُذُ إلـى عمـق كيـان الإنسان (عبرانيّين ٤ : ١٢ ؛ أفسس ٦ : ١٧).

ما الذي يرغـب الله بإيصالـه عـبر شـهادة الكتـاب المقـدّس؟ مـا هـي الأوجـه المركزيّة التـي تكـوّن الجوهـر الدينـيّ واللاهوتـيّ للكتـاب ككتـاب للتخـاطب؟ آبـاء الكنيسة علّموا، والبحث الحديث أكّد، أنّ علـى القـرّاء أنّ يتنبّـهوا لـهدف الكتـاب الشـامل أو نهايتـه (σκοπός)، حتّـى تظـهر أجزاؤه عـبر الكـلّ ويظـهر الكـلّ عـبر الأجزاء[٢١]. من منظار شـموليّ، يقـدّم الكتـاب معرفـةً عـن الله وعـن تعاطيـه مـع البشريّة في ثلاث طرائق مهمّة ومترابطة.

أوّلاً، يحمل الكتـاب شـهادة عـن العمليّـة التي سُـميّت التـاريخ المقـدّس أو تاريخ الخلاص، أي عمل الله الخلاصيّ في التاريخ. غالبـاً مـا يفـهم بعـض المؤمنـين هذه الفكرة بطريقة سـاذجة، ممـاثلين كـلّ القصـة الكتابيّـة بالتـاريخ الأدبـيّ. مـهما

(٢١) لعرض مفهوم الآبـاء للكتاب المقدّس، أنظر الفصـل الرابـع. كـان المسيح هـدف (σκοπός) الكتـاب المهيمن، بحسب آباء الكنيسة وأيضاً المصلحين لوثر وكالفين في وقت لاحق. أنظر:
Brevard S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testament* (Minneapolis: Fortress, 1993), pp. 44 and 99.

يكن، فالكتاب لم يُكتب كتاريخ من الناحيّة التقنيّة. لقد كان المجرى الفعليّ للأحداث والقوى المحرّكة للتفاعلات البشريّة على درجة أكثر تعقيداً بكثير من القصّة التي يرويها الكتاب. لا تنكرُ هذه النظرة الأساسَ الواقعيّ للكتاب، إنّما تركّز فقط على أنّ روايتَه تمثّل الخبرة المفسِّرة والذاكرة الدينيّة لأجيال عديدة من شعب الله. يشمل عمل الله الخلاصيّ كلّ الصراعات البشريّة التي يشهد عليها الأنبياء، يوحنّا المعمدان، بطرس، بولس وكثيرون غيرهم. أيضاً يُحدّد عمل الله الخلاصيّ بأعمال تحرير عظيمة، كما يفهمها شعب الله ويفسّرها ويحتفل بها. يسمّي الكتاب هذه الأعمال الإلهيّة عجائب (τα θαύματα خروج ٣ : ٢٠) أو أعمال الله العظيمة (τα μεγάλα أعمال ٢ : ١١)، كالخروج، إعطاء الناموس في سيناء، دخول الأرض الموعودة، تجسّد المسيح، موته وقيامته، وهبة الروح في العنصرة. لحظات الإعلان هذه وأعمال الإنقاذ، تبلغ أوجَها في شخص يسوع ورسالته، وتؤلّف الأساس المتين للإعلان الإلهيّ وجوهرَ الكتاب على أنّه رسالة الله الخلاصيّة.

ثانياً، يوصل الكتاب حقيقةَ الله وحكمتَه في الخلق والبشريّة، الخطيئة والخلاص، الحقّ والخطأ الأخلاقيّين، الملكوت والجحيم. الاعتراف بالله الواحد الحيّ وعبادته هما الحقيقة والوصيّة الرئيسة (خروج ٢٠ : ١-٦). "وليجرِ الحقّ كالمياه والبرّ كنهر دائم" (عاموص ٥ : ٢٤) هكذا صرخ النبيّ بلسان الربّ داعياً إلى العدالة الاجتماعيّة. يسوع علّم "اطلبوا ملكوت الله وبرّه" (متّى ٦ : ٣٣). القدّيس بولس رأى أنّ "الخليقة نفسها أيضاً ستُعتَق من عبوديّة الفساد إلى حريّة مجد أولاد الله" (روما ٨ : ٢٤). مرةً أخرى تُبلَّغ معرفة هذه الأمور من منظار لاهوتيّ ودينيّ، غير علميّ ولا تاريخيّ محض. إنّها تُنقَل عبر تنوّع غنيّ من وصف أحداث وأمثلة عن التصرّف، رواية قصص وتعاليم حِكَميّة، إصلاح وإيحاءات، وصايا

ونصائح، مزامير وصلوات. إنّها تأتي إلينا بدرجات مختلفة من الوضوح والدقة عبر الخبرة الإنسانيّة والكلمات البشريّة التي غالباً ما تتطلّب تفسيراً متأنّياً. رغم ذلك، الكتاب في غايتـه (σκοπός) عموماً، سواء بالقصص أو بالتعليم، يعطي شهادةً ملتزمة عن حقيقة الله الخلاصيّة التي يراها كنور وحياة (مزمور ١١٩ : ١٠٥).

ثالثاً والأهم، يوصِل الكتاب المعرفة حول سرّ الله الحيّ نفسه: مَن هو وما هي صفاته. آمنت الشعوب القديمة بكلّ أنواع الآلهة وقدّمت البيعة لها بطرائق لا تُحصى. من الخطأ الادّعاء أنّهم جميعاً عبدوا الإله نفسَه بأسماء مختلفة وطرائق عديدة. فيما يشهد الكتاب لحقيقة وجود إله واحد حقيقيّ، خلق البشر بالمقابل، عبر التاريخ، أصناماً لا تُعدّ من المادة والآلهة الفكريّة. يعلن الكتاب المقدّس اللهَ "الحقيقيّ" تماماً في تباين متعمَّد ومواجهة مع الآلهة الوثنيّة "الكاذبة"[٢٢]. الله الحقيقيّ هو الله الحيّ، إله إبراهيم وإسحق ويعقوب، الذي قاد شعبه في التاريخ وأظهر نفسه، تماماً في الابن والروح، كإله ثالوثيّ (متى ٢٨ : ١٩؛ ٢كورنثوس ١٣ : ١٣). إنّه الله "الحي" لأنّه الربّ، يهوه ("أهيه الذي أهيه" خروج ٣ : ١٤)، إله شخصيّ يحيا ويتصرّف بين شعبه بنعمة وحقّ محرّكاً بالمحبّة. لا يظهر شخص الله الوضوح ذاته على كلّ صفحات الكتاب. لكنّ كامل شهادة الكتاب تنادي بالله الحقيقيّ، ملك المجد، وترفعه ربّاً أخلاقياً يأمر بالعدل والبرّ، ويحكم بالمحبّة والرحمة. علاوة على ذلك، إنّه يشتهي أن يتقاسَم حياته، إنّه يتوق إلى إخلاص ميثاقيّ وشركة صميميّة مع كائنات شخصيّة خُلقوا على صورته ومثاله. في النهاية، لا يشير الكتاب إلى نفسه بل إلى الله. شهادته الأسمى وتحدّيه الأكبر للقرّاء هما الدعوة إلى لقاء حميم مع الله وحياة شخصيّة معه.

---

(22) N.T. Wright, *The New Testament and the People of God*, pp. 467-476.

من المهمّ أيضاً التشديد على أنّ الكتاب، كرسالة من الله، موجّه بالدرجة الأولى إلى شعبه، ما يعزّز معرفة الله في الجماعة. الله اختار أن يجعل نفسَه معروفاً لأشخاص محدّدين مثل إبراهيم وسارة، موسى وميريام، بولس وليديا. أعمالُه الخلاصيّة وكلماته استدعت استجابة هؤلاء الأشخاص وأسّست علاقات بين الله وبينهم، كما بينهم وبين آخرين تسلّموا رسالتهم. لقد ختم الذين استجابوا للدعوة علاقتَهم مع الله، ومع بعضهم البعض، بإيمان متبادَل وطاعة مُحِبّة. على الشكل ذاته، أعمال الله الخلاصيّة العظيمة كانت موجّهة إلى شعب إسرائيل وإلى أتباع يسوع. جوابهم كان متمّماً للعهد المشترَك بين الله وشعبه. نستطيع القول إنّ أعمال الله الخلاصيّة وكلماته خلقت هذه الرباطات الشخصيّة، وأسّست جماعة شعب الله نفسها. لقد نشأ الكتاب المقدّس عظاماً من عظام حياة الجماعة المؤمنة ولحماً من لحمها. ككتاب إيمان وكتاب للكنيسة، يشكّل الكتاب المقدّس كلمةَ الله غير المجرّدة التي يوجّهها إلى شعبه. الموضوع الذي يسيطر في الكتاب هو معرفة الله الحيّ المشتركة. كلمة الله والذين تلقّوها، أي الكتاب المقدّس وشعب الله، يقطنان معاً بلا انفصال. تصبح كلماتُ الكتاب كلمةً حيّة للإله الحيّ في هذا الإطار الإيمانيّ الجماعيّ: في العبادة والوعظ والتعليم والإرشاد والتبشير[٢٣].

إذاً يكمن جوهر قيمة الكتاب المقدّس الدينيّة وفحواه اللاهوتيّة، كإعلان إلهيّ، في شهادته لعمل الله الخلاصيّ: حقيقة الله الخلاصيّة وصفته الشخصيّة. الكتاب هو كلمة الله بقدر ما يوصل إلينا معرفة هذه الأمور الحاسمة. مع ذلك،

---

(٢٣) لا حاجة إلى القول إنّ الجماعة المؤمنة التي تعتبر الكتاب كنزها المقدّس هي المفسر الأخير للكتاب ككلمة الله الموجهة إلى شعبه. بمعزل عن إطار الشركة الدينيّة، يتحوّل الكتاب المقدّس إلى كتاب تاريخيّ، كتاب يحتوي وصفاً لخبرات الشعوب القديمة ومعتقداتها وعاداتها، وهذا المنظار يميز الدراسة الكتابيّة الحديثة كما سوف نرى في الفصول اللاحقة.

تبلّغ هذه المعرفة عن الله وغاياته عبر بشرٍ تكلّموا وكتبوا بلغات بشريّة: العبريّة واليونانيّة والآراميّة. كيف للمرء أن يفهم العلاقة بين كلمة الله والكلمات البشريّة التي كُتب بها الكتاب؟ بأيّ معنى يكون الكتاب كلمة الله؟ ليس لله فم ولا هو بحاجة إليه لجعل إرادته معروفة. هل خلق عجائبيّاً أصواتاً لتُسمع في كلمات ينطق بها بشر بالعبريّة أو الآراميّة أو اليونانيّة؟ هل لمس فكرَ الأشخاص لإيصال إرادته وهم تالياً نقلوا رسائله إلى آخرين بلغتهم العاديّة وقالبِهم؟ ماذا عن تفاسير الإعلانات الأصليّة التي ادّخرتها الأجيال اللاحقة في التقليد الكتابيّ المكتوب؟ إلى أيّ درجة تمثّل كلمات الكتاب كلمات الله الفعليّة؟ كيف يبدأ المرء يفهم، بدقّة أكثر، حقيقة أنّ الكتاب هو كلمة الله بكلمات بشريّة؟ إنّ الطريقة التي يجيب بها الإنسان عن هذه الأسئلة تحدّد نظرته إلى الكتاب والوحي والإعلان. إنّها أيضاً تكشف موقعه في سلسلة التفسير الكتابيّ، من الأصوليّة إلى الليبراليّة المتطرّفة.

الكتاب المقدّس في النظرة الأرثوذكسيّة هو سجلّ الإعلان أكثر ممّا هو الإعلان المباشر ذاته. القراءة عن الخلق في سفر التكوين ليست مثل الحضور عند الخلق. النبي إشعياء رأى بنفسه الربّ على العرش في المجد، لكن ما يرد في إشعياء ٦ هو قصّة هذا الإعلان وليس الإعلان المرهِب عينه. اختبر الرسل وغيرهم من أتباع يسوع المخلصين تدفّق الروح القدس في العنصرة، وما نلتقيه في أعمال ٢ هو وصف مكتوبَ للحدث وليس الحدث عينه. بالتأكيد، سجل الإعلان ملهَم ومقدّس وقانونيّ، ولكن مع هذا، هو يبقى سجلاً كتبه كتّاب هم بشر محدّدون وبلغات بشريّة محدّدة.

كتب جورج فلوروفسكي "إن الكتاب المقدّس تاريخيّ بالجوهر... فيه لا نسمع صوت الله فقط إنّما صوت الإنسان أيضاً... في داخله تكمن معجزة

الكتاب وسرّه، أي كلمة الله في لغة بشريّة"[٢٤] . يندمج في الكتاب صوت الله في أصوات البشر العديدة. كلّ كلمات الكتاب بدون أي استثناء مسجّلة بكلمات بشريّة. الوحي الإلهيّ لم يتمّ في الفراغ ولا هو كالذهب النقيّ لم تلمسه المصادفة البشريّة. استعمل الله ممثّلين هم بشر عاديّون بمحدوديّتهم في اللغة والمعرفة لنقل أوجه إرادته وأهدافه إلى أشخاص محدّدين. المفكّر الكبير أوريجنس اعتبر أنّ الله في الكتاب يكلّم البشر كالأطفال. القدّيس يوحنّا الذهبيّ الفم رأى أنّ الكتاب تعبير عن التنازل الإلهيّ "συγκατάβασις"[٢٥] . هذه النظرة تفترض مسبقاً فهماً ديناميكيّاً للوحي والإلهام متضمّناً عمليّة تفاعل شخصيّ إلهيّ-بشري.

التوازي اللافت لطبيعة الكتاب المزدوجة هو، من طريق التشابه الجزئيّ أكثر منه التماثل الكامل، يسوع المسيح نفسه كلمة الله المتجسّد (يوحنا١: ١، ١٤). المسيح المتجسّد، مع كونه الكلمة الأزليّ والابن، فقد عوين ولُمس، تكلّم وتصرّف بطرائق بشريّة، بما فيها اختبار الجوع، الإحباط والخوف، ومع هذا كان بلا خطيئة (عبرانيّين ٤: ١٥؛ ٥: ٧). تماماً كما أنّ طبيعة المسيح البشريّة والإلهيّة تعبّر عن سرّه الواحد، كذلك أيضاً سرّ الكتاب المقدّس، أيقونة المسيح (الكلامية)، يوحّد الوجهين الإلهيّ والبشريّ. الأوجه الإلهيّة موجودة في رسالة الكتاب الخلاصيّة عن الله، البشريّة، الإنجيل، الكنيسة، النعمة والأعمال، والرجاء بالملكوت الآتي. هذه الرسالة الخلاصيّة ليست إعلاناً فحسب عن مفاهيم مجرّدة إنّما حقيقة حاضرة مثل كلمة الله التي

---

(٢٤) الأب جورج فلوروفسكي، "الإعلان والتفسير"، الفصل الثاني من "الكتاب المقدّس والكنيسة والتقليد، وجهة نظر أرثوذكسيّة"، نقله إلى العربيّة الأب ميشال نجم، (بيروت: منشورات النور، ١٩٨٤)، ص. ١٩-٤٤.

(25) See R. C. Hill, “St. John Chrysostom and the Incarnation of the Word in Scripture,” *CTR* 14 (1, 1980), pp. 34-38.

تصبح كلمة حيّة ومغيِّرة بقوّة الروح القدس عندما تُعلَن وتُستَقبل بإيمان. الأوجه البشريّة موجودة في لغات الكتاب البشريّة الخاصّة، في أنواع الأشكال الأدبيّة المختلفة ومهارات الكتّاب والمحررين، كما في قيودهم الثقافيّة والفكريّة التي تنشأ داخل كلّ المساعي البشريّة.

من غير الممكن فصل العناصر الإلهيّة عن البشريّة بشكل محكَم. على القارئ أن يشارك في الشهادة الكتابيّة بمجملها ويميّز بين الادعاءات الأساسيّة المتعلّقة بالخلاص والأمور الفرعيّة كالتاريخ والتسلسل الزمني واللغة والثقافة. يسوع الناصري هو المسيح والربّ القائم من الموت هو حقيقة أكبر بكثير من السؤال التاريخيّ حول أصل الأسماء الخريستولوجيّة وتطوّرها. الرجاء بقيامة الأموات والملكوت الآتي هو أهم بكثير من طبيعة هذه الأمور المحدّدة كما يُحكى عنها في الأسفار المختلفة. الثقة بأنّ القدّيس بولس اختبر تجليّاً للمسيح القائم هو أمر، وملاحظة وجود وضعين مختلفين لهذه الخبرة في غلاطيّة وأعمال الرسل هو أمر آخر. يعرض الكتاب تنوّعاً هائلاً في التفاصيل، ومن الأمثلة: قصّتا نسب يسوع، التطويبات، صلاة الربّ يسوع في إنجيلي متّى ولوقا. ممكن أيضاً طرح الأسئلة حول القيم الثقافيّة والتقاليد التي يعكسها الكتاب والمتعلّقة بتأسيس المعموديّة، دور النساء والأولاد، وغيرها من الأعراف الاجتماعيّة. أين ومتى يجب رسم خطّ بين حقيقة الكتاب الخلاصيّة وتعابيره البشريّة، بخاصّة في تفصيل الأمور الرئيسة أو المثيرة للجدل؟ يصبح هذا السؤال موضوع تفسيرٍ لاهوتيّ ومعياريّ في حياة الكنيسة. هذه الأمور التي سبّبت أزمات في تاريخ الكنيسة، تطرح أسئلة لا يمكن الإجابة عنها بالتفسير المتخصّص وحده إنّما بالحسّ الكنسيّ الشامل لما هي إرادة الله بحسب التلقي الروحيّ لشعبه.

على ضوء ما ذُكر، إذاً، مفهوم الكتاب ككلمة الله ينتمي بالدرجة الأولى إلى رسالته الخلاصيّة ولا يمكن تطبيقها حرفيّاً على كلمات كلّ آية وحدها.

عمليّاً، النظرة الأخيرة تصيِّر الكتاب نوعاً من تقرير صادر عن الكومبيوتر حول فكر الله، أي مجرد اعتقاد خاطئ ضخم. هذا الفهم تعترضه صعوبات لا تُذلَّل بخاصّة من جهة عدم الملاءمة العلميّة والتعارضات التاريخيّة في الكتاب والتي سوف تُلصَق بالله بلا شكّ. إلى هذا، من منظار لاهوتيّ، سر الله الحيّ لا يمكن حصره بشكل ضيّق في الكتاب. الله معلَن ومخفي لأنّه يتخطّى اللغة والفهم البشريّين. وعليه، يجب إعطاء حصّة كافية للعامل البشريّ في تلقّي الإعلان وتأليف الكتابات الإنجيليّة. يجب إعطاء كلّ كاتب شخصيّته، إطاره الثقافيّ، فهمه الفكريّ، مهاراته الأدبيّة وبصيرته الروحيّة كمساهم ناشط في التفاعل الإلهيّ البشريّ. يمكن اعتبار هذا الموقف نظرة ديناميكيّة لإلهام الكتاب المقدّس.[٢٦]

مفهوم الوحي، الذي يبقى اللاهوت الأرثوذكسيّ أميناً له، شخصيّ وديناميكيّ أكثر منه ميكانيكيّ ولفظيّ. ما قام به الله لم يكن مجرّد إملاء كلمات وعبارات إلى كتّاب منفعلين (passive)، إنّما هو أثّر شخصيّاً في مجمل كيانهم سامحاً لهم بأن يفهموا إرادته فعليّاً ويفسّروها وينقلوها إلى الآخرين بحسب محدوديّات فهمهم ولغتهم. من المهمّ أن نشير إلى أنّ إلهام الروح القدس يشمل عمليّة أكثر سعةً وعمقاً من تأليف الكتاب. يشمل الإلهام كلّ جماعة الإيمان،

---

(٢٦) فهم القدّيس غريغوريوس النيصصّي لغة الكتاب الإعلانيّة على أنّها عمليّة متجانسة مع قدرات البشر عن النظرة الديناميكيّة للوحي. بالنسبة إلى القدّيس، من التجديف والعبثية التفكير بان الله تكلم فعلياً في عمليّة الخلق (إذ في حال الإيجاب، مع مَن وبأيّة لغة؟). يذكر القدّيس غريغوريوس أنّ الله لم يتكلّم لا العبريّة ولا غيرها من اللغات عند توجّهه إلى أشخاص مثل موسى والأنبياء. لا بَل، أوصل الله إرادته إلى "فكر هؤلاء الرجال القدّيسين الصافي، بمقدار النعمة التي كانوا يشاركون فيها" وهم بدورهم أوصلوا إرادة الله بلغتهم الخاصّة وبأشكال تناسب حتّى "طفولة أولئك المجذوبين إلى معرفة الله". أنظر المرجع الذي أُدين به لبيتر خامبراس:
Answer to Eunomius' Second Book, trans. By M. Day, *Nicene and Post-Nicene fathers, Vol. 5, Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises, etc.* (Grand Rapids: Eerdmans, n.d.), p. 276.

حياة الكاتب، تأليف الكتب، كما تجميعها التدريجيّ في مجموعة مقدّسة. فيما كلّ الكتاب هو "ملفوظ به من الله" (θεόπνευστος) (٢تيموثاوس ٣: ١٦)، فهو ليس على الدرجة ذاتها بسبب اختلاف التلقّي البشريّ. الصفة الإلهاميّة لكتاب إشعياء لا تُقابل بتلك التي لكتاب العدد، ولا صفة إنجيل يوحنّا الإلهاميّة تُقابل بتلك التي لرسالة يهوذا. الذين يركّزون على سلطة الكتاب الأدبيّة، غالباً من البروتستانت المحافظين والأصوليّين، يناقشون مفهوم العصمة inerrancy. إنّهم يؤيّدون بشكل أساس إنجيلاً من دون خطأ وهم تالياً ملزَمون بإيجاد تبريرات متكلّفة للدفاع عنه[٢٧]. يظهر كثيرون كأنّهم يتخطّون التعقيدات التاريخيّة ويلصقون بالكتاب صفة مطلقة هي بالحقيقة لله وحده، وتالياً هم ظاهريّاً ينزلقون في نوع من عبادة الكتاب bibliolatery. قد تعبِّر كلمة العصمة infallability عن نظرة الكاثوليك للإلهام، وبحسب المعنى الإتيمولوجيّ للكلمة فإنّ "الكتاب لا يخطئ" بالأهداف الخلاصيّة الأساسيّة التي لسببها أُعطي من الله[٢٨]. في التقليد الأرثوذكسيّ، قد تكون العبارة الأرثوذكسيّة الأكثر ملاءمة هي كفاية الكتاب (sufficiency-αὐτάρκεια) وهي عبارة استعملها

---

(٢٧) ما سمي "معركة الإنجيل" بين البروتستانت أظهر عدداً من النظرات المتعلّقة بالعصمة كما يحلّلها Gabriel Fackre, "Evangelical Hermeneutics; Commonality and Diversity," *Int* 43(1989), pp. 117-129. For a balanced discussion see R. R. Nicole and J. Ramsey Michaels, eds., *Inerrancy and Common Sense* (grand Rapids: Zondervan, 1983); Clark H. Pinnock, *The Scripture Principle* (New York: Harper & Row, 1984); and D. G. Bloesch, *Holy Scripture: Revelation, Inspiration & Interpretation* (Downers Grove: InterVarsity, 1994).

(٢٨) لنظرة كاثوليكيّة للكتاب المقدّس، أنظر:

The pontifical Biblical Commission's "The Interpretation of the Bible in the Church," *Or* 23 (29,1994), pp. 498-524; the sections on "Hermeneutics" and "Church Pronouncements" in *NJBC*, ed. R. E. Brown and others (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1990); Bruce Vawter, *Biblical Inspiration* (Philadelphia: Westminster, 1972); Yves Congar, *The Revelation of God*, trans. By A. Manson and L. C. Sheppard (New York: Herder, 1968); Stanley b. Marrow, *The Words of Jesus in Our Gospels: A Catholic Response to Funamentalism* (New York: Paulist, 1979); and the essays by Avery Dulles and Bruce Vawter in *Scripture in the Jewish and Christian Tradition: Authority, Interpretation, Relevance,* ed. F. E. Greenspahn.

القدّيس أثناسيوس ليؤكّد ملء الحقيقة الخلاصيّة التي يقدّمها الكتاب المقدّس[٢٩].

موضوع سلطة الأسفار الكتابيّة يعطي مثلاً عن اختلاف الاستنتاجات بين وجهتي نظر إزاء الوحي الأولى ديناميكيّة والثانية جامدة. الذين يميلون إلى النظرة الإملائيّة للإعلان والوحي يهتمّون أيضاً بحفظ التأليف التقليديّ لما في الكتاب. أصحاب النظرة الديناميكيّة للوحي هم أقلّ اهتماماً بالتأليف لأنّهم يرون إرشاد الله في كلّ العمليّة، منذ اللحظات والأحداث الأولى للإعلان إلى نشوء القانون الكتابيّ. من الممكن التوصّل إلى استنتاجات مشابهة من وجهات نظر مختلفة حول العلاقة بين الكتاب والجماعة المؤمنة التي خرج منها. قد يدافع الذين ينسبون إلى الكتاب سلطة مطلقة، بمعزل عن الجماعة المؤمنة أو فوقها، بحماس عن التأليف وبشهادة. وهم في هذا يرغبون في دعم صحّة الكتاب الواجبة الوجود بذاتها، وكأنّ السماء انفتحت لبثّ بيانات إخباريّة وحقائق إلى كتّاب محدّدين. الذين يعترفون بالعلاقة الديناميكيّة بين الكتاب والجماعة المؤمنة هم أكثر اهتماماً بالمؤلّفين التقليديّين لأنّهم يرون أنّ البيئة

---

(29) St. Athanasius, *Κατά των Είδώλων,* in the prologue αὐτάρκεις μέν γάρ είσιν αί άγιαι και θεόπνευσται Γραφαι προς την της άληθείας άπαγγελίαν J. . Migne, *P. G.* 25.1A. ["The sacred and inspired Scriptures are sufficient to declare the truth"]. The translation is from the series *Nicene and post-Nicene Fathers,* Vol. 4, *Atahnasius: Selected Works and Letters* (Grand rapids: Eerdmans, 1975), p. 4. See also St. Athanasius, *The Life of Anthony*, chapter 16, where Athanasius uses the expression ικαναι αί Γραφαι to make the same point.

بالطبع، يجب عدم أخذ عبارة الكفاية Sufficiency بمعنى أنّ الكتاب المقدّس قائم بذاته أو يفسر ذاته، لأنّه كتاب الكنيسة وقراءته تستدعي بشكل لا يمكن تلافيه اختيار التفسير والتطبيق ومختلف مستوياتهما. للنظرة الأرثوذكسيّة، أنظر: مقالة فلوروفسكي السابق ذكرها.

P. Bratsiotis, "The Authority of the Bible: An Orthodox Contribution," in *Biblical Authority fro Today*, ed. A. Richardson and W. Schweitzer, Thomas Hopko, 'The Bible in the Orthodx Church"; Sava Agouridis, *The Bible in the Greek Orthodox Church*, and John Breck, "Orthodoxy and the Bible Today," in *The legacy of St. Vladimir*, ed. John Breck and others (Crestwood: St. Valdimir's Seminary Press, 1990), pp. 141-157.

الأسمى للوحي هي كلّ حياة الجماعة الإيمانيّة التي تؤمّن تعليماً كافياً عن الخلاص.

من وجهة النظر الأرثوذكسيّة، موضوع التأليف مهمّ ولكنّه لا يشكّل خطورة. المعيار اللاهوتيّ الأهم للحقيقة هو حياة الكنيسة. في التقليد الأرثوذكسيّ، هناك عدد من الكتابات الآبائيّة القيّمة والترانيم والصلوات والنصوص الليتورجيّة لكتّاب مجهولين أو مثيرين للجدل بين الباحثين في الآباء والليتورجيا، من دون أن يثيروا قلقاً كبيراً عند هؤلاء الباحثين من جهة تأثير ما يتوصّلون إليه على حياة الكنيسة. في القرون الأولى للكنيسة، ناقش الباحثون تأليف عدد من كتب العهد الجديد مثل الرسالة إلى العبرانيّين وكتاب الرؤيا. يتابع الدارسون المعاصرون هذه المناقشات ويوسّعونها لأسباب تاريخيّة وأدبيّة، لكن لا حاجة إلى أن تكون سبباً للتشويش الروحيّ واللاهوتيّ. تصبح هذه المناقشة مؤذية في حالة واحدة فقط هي عندما يظنّ الباحثون، أو غيرهم من قرّاء الكتاب غير العارفين والذين تتحكّم بهم الافتراضات المتشدّدة، أنّ رسالة الكتاب القانونيّ الخلاصيّة أو قيمة التقليد الكنسيّ اللاهوتيّة يتشوهان بالأسئلة المطروحة حول التأليف التقليديّ للكتاب. فالكنيسة تبنّت تنوّعاً في الكتابات في قانونها المقدّس وتالياً أكّدت قيمتها كشهادات متعدّدة لله ولرسالته الخلاصيّة، بغضّ النظر عن التعقيدات التاريخيّة لصالح النسبة التقليديّة للمؤلّفين أو ضدّها، فاللاهوت القويم يعطي حريّة للبحث التاريخيّ المتوازن. تكمن قيمة الوثائق الكتابيّة الأساسيّة في محتواها اللاهوتيّ أكثر منها في الظروف التاريخيّة لتأليفها.

الفصل الثاني

سلطة الكتاب وطريقة استخدامه

لقد استشهدنا بمناظرة التجسّد كنموذج أوّل لفهم طبيعة الكتاب المقدّس بشكل صحيح، أي الكتاب ككلمة الله المبثوثة في كلمات بشريّة. وقد تمّ تأكيد أنّ الكتاب المقدّس هو في آنٍ واحد كتاب الله وكتاب الكنيسة. إنّه كتاب الله كونه يحمل شهادة لإعلان الله عن نفسه عبر أعماله الفدائيّة وإرادته الخلاصيّة. وهو كتاب الكنيسة كونه الوديعة المكتوبة والمجموعة للإيمان الحيّ والتقاليد الناشئة أوّلاً في إسرائيل ثمّ في الكنيسة مع كلّ أحداثها التاريخيّة. ولكي نكون عادلين مع طبيعة الكتاب الداخليّة، يجب أن يُحفظ هذان العنصران الإلهيّ والبشريّ معاً كشعاعَين يتمازجان بلا انفكاك ويتداخلان، مهما كانت المعاني المُستَنتجة من التفسيرات التاريخيّة واللاهوتيّة.

سلطة الكتاب هي أيضاً تجسّديّة. سلطة الكتاب المقدّس كما هي مؤسَّسَة في طبيعته الخاصّة، تتضمّن وجهين متميّزين لا ينفصلان. فالكتاب في قيمته اللاهوتيّة ورسالته الخلاصيّة، هو كلمة الله التي تحمل سلطته في صلبها. في تركيبته التاريخيّة وتكوينه القانونيّ، الكتاب هو كلمة إسرائيل ثمّ كلمة الكنيسة التي تحمل السلطة الجماعيّة لهذين التقليدين الإيمانيّين. الوحي الإلهيّ، كما أشرنا، لا يتمّ في الفراغ لكنّه دائماً وحي مسلَّم، يؤثّر في كائنات بشريّة محدّدة، عليها أن تمارس معرفة متبصّرة تشكّل تفسيراً قابلاً للنقل وتطبيقاً عمليّاً لكلمة الله الخلاصيّة. بهذا المعنى، سلطة الكتاب الإلهيّة، أي الوديعة المكتوبة لكلمة الله، مرتبطة عضويّاً بسلطة الجماعة الدينيّة وتقليدها الذي يشكّل البيئة والمحيط الحيّين

لتقبُّل الوحي ونقله[1]. إنّ أوجه استعمال الكتاب التقليديّة، الليتورجيّة والتعليميّة والعقائديّة، تفترض هذه السلطة المزدوجة. كيف يحدّد المرء تماماً العلاقة الداخليّة بين الكتاب والتقليد والكنيسة وكيف يقوّمها، هو بالطبع أمر دقيق جداً سوف نعيره انتباهاً خاصّاً خلال هذا العمل[2].

نمت في الأزمنة الحديثة، بالارتباط بالجامعات الغربيّة، دراسات كتابيّة نظاميّة وتحليليّة. وقد أنتجت هذه الدراسات، خلال عدد من القرون، وضعاً جديداً هو في الوقت ذاته خلاّق وممزِّق. تطوّر النقد الكتابيّ العلميّ فَصَل تدريجيّاً الكتاب المقدّس عن الجماعة الدينيّة ووضَعَه في ما سُمّي الإطار "الموضوعيّ" للدراسة العلميّة والصفّ الأكاديميّ. بالإضافة إلى الإنجازات اللامعة التي لا تُنكَر، أدّت دراسة الكتاب الأكاديميّة إلى نتائج سلبيّة، بما فيها التساؤل حول سلطة الكتاب الإلهيّة واستعماله التقليديّ. معروف أنّ النقّاد الكتابيّين اليوم، بخاصّة الذين يعلّمون في كليّات غير دينيّة، يتعاطون مع الكتاب المقدّس روتينيّاً ويحلّلونه لا ككتاب مقدّس إنّما كوثائق تاريخيّة لها بالدرجة الأولى قيمة أدبيّة وثقافيّة. بالنظر إلى الوضع الحاليّ، ليس ممكناً، ولا مرغوباً، القيام بدراسة رزينة للكتاب بدون التورّط مع البحث الكتابيّ المهيمن. وفقاً لذلك، نظرة متوازية إلى موضوع سلطة الكتاب تتطلّب اعتبار الأمور التالية:

١) العلاقة بين الكتاب والتقليد،

٢) استعمال الكتاب كنسيّاً، و

٣) طبيعة دراسة الكتاب الأكاديميّة.

---

(١) للتفاعل بين الكلمة الإلهيّة والتقليد في الجماعات الدينيّة المختلفة، أنظر:
Holy Book and Holy Tradition, ed. F.F. Bruce and E.G. Rupp (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), and *Scripture in the Jewish and Christian Traditions*, ed. Frederick E. Greenspahn.

(٢) بالإضافة إلى هذا الفصل أنظر بوجه خاصّ الفصول الثلاثة حول التأويل.

الكتاب والتقليد

لعصور اعتبر المسيحيّون الكتاب والتقليد وجودين مختلفين ومتناغمين أوّلاً. شكّل الكتاب المقدّس مجموع عدد الكتب الرسميّة بحسب اللائحة القانونيّة للجماعة الدينيّة. تكوّن التقليد في كلّ ما عدا ذلك من خارج قانون الكتاب بما فيه الكتابات، التعاليم، الليتورجيّات، دساتير الإيمان، الممارسات والعادات. تشديد حركة الإصلاح على سلطة الكتاب (sola scriptura) خلق تشنجاً وحتّى مواجهة بين الكتاب والتقليد. الردّ الكاثوليكيّ كان بتأكيد سلطة التقليد كمصدر ثان للوحي. ليس إلى زمن بعيد، كان اللاهوتيّون الأرثوذكس يتكلّمون بتأثير من المناقشة على الكتاب والتقليد كمصدرين للوحي الإلهيّ.

في أيّ حال، سلّط النقد الكتابيّ في القرن العشرين ضوءاً جديداً على الموضوع وأحدث ثورة في فهمه. أظهرت الدراسات التحليليّة التاريخيّة والأدبيّة بإسهاب رباطاً عضويّاً بين الكتاب والتقليد والجماعة المؤمنة. لقد سبق وأشرنا إلى أنّه قبل تكوّن الكتب اليهوديّة والمسيحيّة، عاش اليهود والمسيحيّون ومارسوا العبادة بحسب القوى المحرّكة لكلّ من تقليديهم. قبل أن تتكوّن سلطة الكلمة المكتوبة، كانت هناك سلطة قادة الجماعة، الكهنة والأنبياء والرسل والمعلّمين، الذين حملوا كلمة الله وفسّروها بالصوت الحيّ. قبل تجميع الكتب المقدّسة في قانون، وكما يظهر من القانون، كانت هناك حقيقة فاعلة لدى الجماعة الدينيّة حيث التعاليم الشفويّة، كتابة النصوص وتحريرها، والاستعمال المَرِن للتقاليد الشفويّة والمكتوبة ونقلها، كلّ هذه كانت تعمل بحسب ظروف شعب الله المتغيّرة وحاجاته.

كانت النتيجة أنّه عبر الدراسة التاريخيّة الدقيقة، اعترف الدارسون بالحقيقة الشاملة بأنّ الجماعة المؤمنة والتقليد هما وراء تكوُّن الكتاب. التقليد كحقيقة حيّة فيه تغذّت حياة الإيمان، لم يتقدّم على الكتاب ورسمه وحسب إنّما أيضاً تبعه

كإطار رسميّ لتقبُّل كلمة الله وتفسيرها ونقلها. التقليد فقط (sola traditio) نشأ كشعار جديد بين الدارسين في مواجهة واضحة لمبدأ الإصلاح (sola scriptura). أيضاً عُرف أنّ القوى المحرّكة للجماعة والتقليد تضمّنا تغييرات مهمّة وبداءة جديدة على مدى الطريق. بدون هذه الإمكانيات خسارة أن تُشرح التطوّرات الخلاّقة في تاريخ اليهوديّة وليس أقلّها نشوء المسيحيّة.

أمثلة عديدة من العهدين القديم والجديد سوف تصوّر التفاعل العضويّ بين الكتاب والتقليد. لاحظ باحثو العهد القديم منذ زمن أنّ أوّل كتاب تمّ الاعتراف به جماعياً في تاريخ إسرائيل هو كتاب تثنيّة الاشتراع، الوثيقة المحوريّة للإصلاح الدينيّ لدى الملك يوشيا (٢ملوك ٢٢-٢٣، حوالى ٦٢٠ ق.م). "لوح الشريعة" (٢ملوك٢٢: ٨) هو الكتاب الوحيد المنسوب علناً إلى موسى (تثنيّة ٣١: ٩) والأكثر ترجيحاً أنّه أعطى عنوان "الشريعة" (التوراة) للكتب الخمسة Pentateuch، وهو يسجّل بدء قانون الكتاب اليهوديّ، كما أنّه نقطة لولبيّة[٣] في تاريخ الدين اليهوديّ. لم يخدم تثنيّة الاشتراع فقط ككلمة الربّ (٢ملوك ٢٢: ١٥)، بل أعطى يوشيا تفويضاً بالمركزيّة وإعادة تفسير العبادة، الأمر أثّر لوقت طويل على كلّ الحياة اليهوديّة. كما أنّه كان له دور "حجر الزاوية للقانون النهائيّ. . مع مفعول رجعيّ في التأثير حتّى التكوين وإلى الأمام عبر باقي القانون، سواء MT أو السبعينيّة"[٤]. في أيّ حال، كتاب تثنيّة الاشتراع كان له أن يعمل بهذه الطريقة الجازمة في الجماعة فقط بسبب وظيفته السابقة في

---

(٣) العبارة لـ: Moshe Weinfeld في 'Deuteronomy, Book of,' *ABD*, Vol. 2, p. 174 .

(٤) يميّز ساندرز بين القانون كعمليّة سلطويّة في داخل التقليد والقانون كصورة نهائيّة لسلطة الكتاب أيضاً داخل التقليد، والأرجح أنّه بهذا هو أوّل مفسّرين التلازم بين القوننة والتقليد الحيّ للجماعة المستمرّة. أنظر:

James A. Sanders, "Canon, Hebrew Bible" in *ABD*, Vol. 1, p. 847. See further his books *From Sacred Story to Sacred Text* (Philadelphia: Fortress, 1987) and *Canon and Community* (Philadelphia: Fortress, 1984).

التقليدات الرسميّة التي كانت فاعلة في الجماعة نفسها. ظاهرة intetextuality هذه، أي النصوص والتقليدات بناءً على نصوص وتقليدات سابقة، تظهر التفاعل الحميم بين تشكُّل الكتاب وتقليد الجماعة الحيّ حيث يتمّ تلقّي الوحي الموثوق وتطبيقه ونقله إلى الأجيال اللاحقة.

مَثَل آخر على تفاعل الكتاب والتقليد في العهد القديم هم الأنبياء الذين ادّعوا الوحي المباشَر من الله وأعلنوا كلمة الربّ ورفضهم في زمانهم الملوك والكهنة والأنبياء الكذبة. لكنّ تقليد الجماعة الأوسع برّأهم واعترف بأقوالهم كجزء من الكتاب المقدّس. إرمياء الذي عاش في أيّام يوشيا وغيره من الملوك، يمثّل التفاعل بين الخدمة النبويّة والتقلّبات التاريخيّة لشعب الله. إرمياء دعم بشكل كامل إصلاحات يوشيا، وفي الوقت ذاته أدان بشدة الثقة الشكليّة بـ"هيكل الربّ" (إرميا ٧: ٤) على أنّها ضمانة سياسيّة ضدّ الأعداء الذين يهدّدونَ (إرميا ٧). اضطهده الملوك والكهنة بسبب أقواله المدينة واعتبروها مسيئة بحقّ الأمّة. في النهاية، اختطفته مجموعة إلى مصر حيث استشهد بحسب أحد التقليدات. أقواله الموحى بها من الله كانت قد حفظها باروخ أحد كتّابه و محرّرون آخرون لاحقون أعطوا الشكل النهائيّ لكتابه. أقوال الأنبياء الآخرين عاشت بطرائق مماثلة وصارت الكتابات النبويّة تدريجياً تُوَقَّر في التقليد اليهوديّ. مع هذا، في زمن متأخّر أي في زمن يسوع، الصدوقيّون "المحافظون"، قادة اليهوديّة الكهنوتيّون وحَفَظة الهيكل، اعترفوا فقط بكتب موسى الخمسة على أنّها قانونيّة. رغم سنوات الاستعمال الكثيرة في الجماعة، فقد احتاجت إلى أجيال عديدة وربّما إلى مبادرات رسميّة من القادة الربانيّين في جمنيا أو ما بعد، قبل أن تكتسب الكتب النبويّة وضعيّة قانونيّة كاملة عند كلّ الجماعة اليهوديّة.

عندما نلتفت إلى العهد الجديد، نجد توازيات مشابهة حول التبادليّة بين الكلمة الإلهيّة والتقليد، إضافةً إلى تغييرات مهمّة عن التجديد والإبداع داخل

التقليد[٥] . معروف أنّ يسوع لم يكتب شيئاً، وقد وجّه رسالته إلى الشعب بالآراميّة العاميّة. ممتلئاً بالروح، تحدّى معاصريه بالدعوة إلى التجدّد في اليهوديّة. انتشرت تعاليمه شفوياً لجيل كامل قبل ظهور الأناجيل المكتوبة. الأناجيل الإزائيّة، وهي الأقرب تاريخياً إلى يسوع، مكتوبة باليونانيّة. هذه بدورها تعتمد على تقاليد مسيحيّة سابقة ونصوص حول أعمال يسوع وكلماته، تمّت ترجمتها إلى اليونانيّة واستُعملَت لحاجات الجماعات المسيحيّة (لوقا ١ : ١-٤). ليس عندنا أي وصول واقعيّ تاريخياً أو لاهوتياً إلى الربّ المتجسّد وبشارته إلاّ عبر هذه الوثائق المكتوبة التي تجسّد التقليدات الشفويّة المكتوبة للمسيحيّة الأولى. بكلام آخر، كما يعلّمنا النقد الشكليّ، رغم التخمينات الجذريّة لهؤلاء النقّاد ورداءة سمعتهم، كلمات يسوع وأعماله الموثوقة كانت موضع تأمّل عبر القوى المحرّكة للجماعة المسيحيّة وتيّار تقليدها الجاري[٦] . الأناجيل نفسها، كتقاليد مكتوبة، كانت محترَمة واستُعملَت في العبادة والتعليم بين الجماعة قبل وقت طويل من بلوغها وضعيّة القانونيّة العالميّة في الكنيسة القديمة عند نهاية القرن الثاني.

لقد نشأت جماعة كاملة حول شخص يسوع وعمله، وهذه الجماعة أنتجت تقاليدها الخاصّة التي سُميّت رسوليّة بحقّ. الرسوليّة تتضمّن بشكل واسع

(٥) بعض الأفكار الإضافيّة حول هذه الأمور موجودة في مقالتي:

'Tradition in the New Testament,' *GOTR* 15 (1, 1970), 99. 7-21.

(٦) ممكن اكتساب نظرة واضحة حول النقد الشكلي من:

Martin Dibelius, *From Tradition to* Gospel, trans. B.L. Woolf (New York: Scribner's, n. d.); Rudolf Bultmann and Karl Kundsin, *Form Criticism*, trans. F. C. Grant (New York: Harper & Row, 1962); Klaus Koch, *The Growth of the Biblical Tradition: the Form-Critical Method*, trans. S. M. Cupitt (New York: Scribner's, 1969); and Edgar V. McKnight, *What is Form Criticism?* (Philadelphia: Fortress, 1969).

نشأت رداءة سمعة نقاد الشكل، وبخاصّة رودولف بولتمان، من رأي راديكالي مفاده [أن ما يمكن معرفته عن أعمال يسوع الحقيقيّة وآرائه قليل جداً أو حتّى غير موجود، لأنّ تقليد المسيحيّين الأوائل غيّر جوهرياً التقارير الأصليّة وخلق غيرها. هذا الرأي الذي لم يزل يغذيه منتدى يسوع (Jesus Seminary) إلى اليوم، لم يقبله أغلب علماء الكتاب. أنظر الجزء الثاني من هذا العمل، تحت نقد الشكل.

تقاليد الليتورجيا، الوعظ، التعليم وممارسة المجموعات المسيحيّة الأولى المتمحورة حول شهادة الاثني عشر وقيادتهم، القدّيس بولس ورفاقهم الرئيسيّين وعدد من الآخرين الذين شاركوا في الخدم المسيحيّة الأولى (أعمال ٦ : ١-٦، ١كورنثوس ١٥ : ٥-١١، روما ١٦). الحالة الأكثر إخباراً هي الرسول بولس الذي يُعتَبَر صورة أساسيّة ومثيرة للجدل خلال العمليّة المؤلمة للتعايش والانفصال بين المسيحيّة الناشئة واليهوديّة القائمة. يعكس الرسول بولس بطريقة شخصيّة ودراميّة الصراع البنّاء بين الأمانة للتراث الدينيّ المسلّم والانفتاح على تطوّرات جديدة حاسمة في دعوة الله[٧]. إنّه يلخّص نقطة لولبيّة أخرى في التقليد اليهوديّ الدينيّ الذي منه تظهر القوى المحرّكة المتفاعلة للكتاب والتقليد والتطوّرات الخلاّقة، بخاصّة في دعوته إلى إدخال الأمم في شعب الله كجزء من البشريّة الجديدة في المسيح.

عبرانيّ لا غشّ فيه، فريسيّ بلا لوم أمام الشريعة، ومدافع غيور عن التقليد اليهوديّ، وضع الرسول بولس طوعيّاً وبشجاعة امتيازاته السابقة جانباً، كما يكتب هو، لكي يعرف سيّده يسوع المسيح وليعلن الإنجيل للأمم (فيليبّي ٣ : ٤-١١، غلاطيّة ١ : ١٣-١٧). في أيّ حال، مهما كانت النتائج الخلاّقة لدعوته وتحوّله، فالرسول لا يرى بعمق الحالة الجديدة في المسيح كتتمّة وإتمام كامل للتقليد اليهوديّ، وليس كانفصال طائفيّ عن اليهود، أو بشكل أقلّ كدين جديد. الإله الذي أرسل ابنه (غلاطيّة ٤ : ٤، ٢كورنثوس ٥ : ١٩) والذي أفرز بولس كرسول للأمم (غلاطيّة ١ : ١٥-١٦)، هو إله إبراهيم وإسحق ويعقوب.

---

(7) See theodore Stylianopoulos, "Faith and Culture in Saint Paul: Continuity and Discontinuity," in *Rightly Teaching the Word of Your Truth: Studies in Honor of Archbishop Iakovos*, ed. Nomikos Michael Vaporis (Brookline: Holy Cross Orthodox press, 1995), pp. 39-52, and by the same, "Faithfulness to the Roots and Commitment toward the Future: An Orthodox View," in *Orthodox Christians and Jews on Community and Renewal: The Third Academic Meeting between Orthodoxy and Judaism*, ed. Malcolm Lowe and published in *Immanuel* 26/27 (1194), pp. 142-159.

يسوع المسيا/ المسيح، ابن الله والمشارك في المجد الإلهيّ (فيليبّي ٣ : ٦-١١، ١كورنثوس ٢ : ٨) هو التحقيق الأخير للتقليد اليهوديّ، "لأنّ مهما كانت مواعيد الله فهو فيه النَعَم" (٢كورنثوس ١ : ٢٠، روما ٩ : ٤-٥، ١٥ : ٨-٩). الكتاب المقدّس ليس سوى الكتاب اليهوديّ المُوحى به الذي يحمل شهادة للعصر الخلاصيّ الجديد (روما ٣ : ٢١، ٢كورنثوس ٦ : ١-٢). الجماعات المسيحيّة الشابّة التي تأصّلت في أماكن مختلفة من الإمبراطوريّة الرومانيّة شكّلت "كنيسة الله" (١كورنثوس ١ : ٢، غلاطيّة ١ : ١٣، ١تسالونيكي ١ : ١) أي ضمّ المؤمنين من الأمم إلى شعب الله هو "تطعيم" لشجرة الزيتون اليهوديّة الغنيّة (روما ١١ : ١٧) أي دمج تامّ واستمراريّة كاملة للتقليد اليهوديّ المقدّس بحسب مخطّط الله (روما ٩ : ٢٤-٢٩، ١١ : ٣٢).

من جهة أخرى، الانقطاع بين موقف الرسول بولس والتقليد اليهوديّ المعاصر له كان لافتاً ومثيراً للجدل. بخاصّة في ما يتعلّق بالناموس الموسويّ الذي هو مركز الحياة اليهوديّة. في موضع سلطة الدعوة الإلهيّة التي تتمّ عبر "وحي المسيح" الشخصيّ (غلاطيّة ١ : ١٢-١٥، ١كورنثوس ٩ : ١)، فقد كان الرسول بولس مقتنعاً بشدة بأنّ دور الناموس كمعيار للخلاص قد انتهى (روما ١٠ : ٤، غلاطيّة ٣ : ٢٣-٢٩). فهو قد يلجأ إلى الإرشادات الأخلاقيّة في الوصايا العشر (روما ١٤ : ٨-١٠، ١كورنثوس ٧ : ١٩) ويستنتج دروساً من تاريخ الخلاص (١كور ١٠ : ١١). ولكن من حيث المبدأ هو مدافع عنيد عن تبرير المسيحيّين الأمميّين بمعزل عن الناموس بشكل شامل، وبخاصّة الناموس الطقسيّ الذي يحكم بالختان، المآكل الشرعيّة، الأعياد الدينيّة وما شابه (روما ٢ : ٢٨-٢٩؛ ٣ : ٢١؛ ١٤-١٦؛ ٤ : ٩-١٠؛ ٥ : ١-٦). بالنسبة إليه، مركز الحياة والفكر الجديد لم يعد قطّ الناموس الموسويّ إنّما هو يسوع المسيح. القوّة المنشِّطة والموجِّهة كانت الروح (روما ٨ : ٩-١٧؛ ١كور ٢ : ١٠-١٦؛ غلاطيّة ٤ : ٦).

"كلمة الربّ" الحاسمة كانت عندها إنجيل المسيح الوحيد الذي صار للقدّيس بولس "كلّ شيء للكلّ" (١كورنثوس ٩ : ١٩-٢٣ ؛ غلاطيّة ١ : ٦-٩). عندما يفتكر المرء كيف توصّل هذا الفريسيّ الملتزم سابقاً إلى تكييف نفسه "تحت ناموس المسيح" (Χριστοῦ ἔννομος، ١كور ٩ : ٢١) مع الأمميّين النجسين طقسيّاً وعاداتهم، بما فيها القبول الشرعيّ لأكل لحوم الوثنيّين (١كورنثوس ١٠ : ٢٥-٣٣)، يستطيع عندها تقدير الطبيعة المذهلة للمعاني الخلاّقة التي يتضمّنها الإنجيل.

في موضوع السلطة، الرسول بولس هو مثال يروي التفاعل الديناميكيّ بين الكلمة الإلهيّة والتقليد كما بين القيادة الملهَمة والجماعة[٨]. كتاباته تشهد على أنّ دعوته وسلطته تأتيان مباشرة من الله بطريقة الرسول إشعياء الذي يتكلّم بلغته (غلاطيّة ١ : ١٥). الإنجيل الذي أعلنه لم يكن مجرّد كلمة بشريّة بل كلمة الله (غلاطيّة ١ : ١١-١٢ ؛ ١تسالونيكي ٢٩ : ١٣). بناءً على سلطته الرسوليّة وكمَن له "فكر المسيح" (١كورنثوس ٢ : ١٦) قد وضع جانباً تقاليد يهوديّة مهمّة وصار ناقل تقاليد حاسمة جديدة، مثل عشاء الربّ والإنجيل التي يشير إليها بلغة التقليد المعلَنة (١كورنثوس ١١ : ٣؛ ١٥ : ١). اتحاده الشخصيّ مع المسيح والحسّ الناتج منه بالتكلّم باسم المسيح كانا إلى درجة أنّه، في الكلام على الطلاق، لجأ إلى تعليم المسيح ذي السلطة الذي يمنع الطلاق، من ثمّ يلطّفه نوعاً ما بالسماح بافتراق من دون الزواج ثانية (١كورنثوس ٧ : ١٠-١١).

مع هذا، لم يتلقَّ الرسول بولس الوحي وحسب إنّما أيضاً فسّره في علاقته الحواريّة مع الجماعتين اليهوديّة والمسيحيّة. بمعزل عمّا كان يراه أموراً مبدئيّة، وهذه لم تكن دائماً شديدة الوضوح، فقد كان دائماً على استعداد لأن يكون يهوديّاً لليهود ويونانيّاً لليونانيّين (١كورنثوس ٩ : ٢٠). هناك سمتان تميّزان رسائله: الإقناع والعرض الحواريّ الذي يعبّر به أحياناً عن رأيه (١كورنثوس

---

(٨) كتاب عمليّ وشامل في هذا الموضوع:
Helen Doohan, *Leadership in Paul* (Wilmington: Michael Glazier, 1984).

٧ : ٢٥) وفي أماكن أخرى يترك الأمور للحكم الشخصيّ لكلّ فرد من المسيحيّين (روما١٤ : ٥ ؛ ٢٢-٢٣). قبل كلّ شيء، عرف أنّ دعوته كانت فعّالة في دعوة الله الواسعة إلى الجماعة بأكملها التي قالت الـ "آمين" والتي لم يكن الرسول يسود عليها (٢كورنثوس ١ : ٢٠-٢٤). جماعاته كانت بالواقع "ختم" مهمّته الرسوليّة (١كورنثوس ٩ : ٢ ؛ ١تسالونيكي ٢ : ١٩-٢٠ ؛ ٣ : ٨). ليس مفاجئاً أن يقبل بالتوجّه إلى أورشليم ليضع أمام سلطة مجمع الرسل الجماعيّة طلب المسيحيّين اليهود فرض الختان على الأمميّين، ذلك من أجل وحدة الكنيسة مع أنّه كان يعارض هذا الطلب بشدّة (غلاطيّة ٢ : ١ ؛ أعمال ١٥ : ١).

قبول كتابات الرسول بولس في الكنيسة القديمة يظهر بشكل مساوٍ دور سلطة الجماعة الكبيرة وتقليدها. انتشرت رسائله بين الجماعات المسيحيّة المختلفة (كولوسي ٤ : ١٦). فكانت أوّل مجموعة من الكتابات الرسوليّة التي جُمعت وكانت تُقرأ لكثرة من الناس، ولكن ليس بدون سوء فهم (٢بطرس ٣ : ١٥-١٦ ؛ يعقوب ٢ : ٢٠-٢٤). أصبح الرسول بولس خلال القرن الثاني بطل ماركيون وغيره من الغنوصيّين الذين شوّهوا رسالته واستعملوا كتاباته لتحقير الكنيسة العظيمة التي كانت في طور النموّ. سلطة بولس ورسائله صارت موضع تساؤل، هذا ما يفسّر صمت القدّيس يوستينوس الشهيد حيال بولس في وقت متأخّر حوالي منتصف القرن الثاني. رغم هذا، اكتسبت رسائل الرسول بولس سلطة جامعة في التقليد المسيحيّ عبر تأثير قادة الكنيسة وكنائسهم المحليّة، أمثال القدّيسين إقليمس الروماني، أغناطيوس الأنطاكيّ، بوليكربوس أسقف إزمير، إيريناوس أسقف ليون، الذين استعانوا جميعاً بكتاباته وقدّروها. فحقّقت هذه الرسائل قانونيّة كاملة وأصبحت جزءاً من الكتاب المقدّس المسيحيّ على أساس استعمالها في التقليد، وهذا أكثر ممّا توقّعه الرسول.

ما هي النتائج الممكن الوصول إليها في ما يخصّ العلاقة بين الكتاب المقدّس، التقليد والجماعة؟ من جهة، يجب أن لا نشدّد كثيراً على سلطة الكنيسة والتقليد لطمس سلطة الكتاب المقدّس الجوهريّة ككلمة الله. اللاهوتيّون الأرثوذكسيّون، في تحسّسهم من ادعاءات الإصلاح واهتمامهم بالردّ عليه، روّجوا أحياناً لسلطة الكنيسة والتقليد على الكتاب. مثلاً، بانايوتيس براتسيوتيس يميط أطروحته المقنعة إلى أقصى الحدود في ما يخصّ وحدة الكنيسة والكتاب والتقليد بادعائه أنّ الكتاب المقدّس يستمدّ صحّته من الكنيسة[9]. يفتقد هذا الادعاء خطأً إلى عامل أساس هو مبادرة الله من وراء الإعلان، أي قوّة الكلمة الإلهيّة وسلطتها المعطاة عبر الأنبياء والرسل وبالواقع عبر يسوع نفسه. حتّى لو اعتبر المرء أنّ الكتاب ككلمة الله المكتوبة هو جزء من التقليد المقدّس يأخذ شكله وينبثق من حياة الكنيسة، فمع هذا يشير قانون الكتاب بوضوح إلى السلطة الفريدة لما تمّ تلقيه كإعلان إلهيّ وتالياً سلطة الكتاب العليا في التقليد العامّ. هذا يتوافق كلياً مع نظرات آباء الكنيسة الذين حمل لهم الكتاب سلطة عليا لا شكّ فيها كحقيقة إلهيّة كاتبها الحقيقيّ هو الله[10]. بدون أن نغضّ النظر عن التلازم بين التقليد والكتاب، أساس إذاً الاعتراف بسلطة الكتاب بالنسبة إلى التقليد. يقول اللاهوتيّ الأرثوذكسيّ توماس هوبكو: "إذ يشرَّع الكتاب ككتاب الكنيسة، تصبح سلطته الرئيسة المكتوبة في الكنيسة وليس فوقها أو بمعزل عنها. كلّ ما في الكنيسة يُحكَم عليه بالكتاب. لا شيء في الكنيسة يخالفه. كلّ ما في الكنيسة يجب أن

---

(9) P. Bratsiotis, "The Authority of the Bible: An Orthodox Contribution," in A. Richardson and W. Schweitzer, eds., *Biblical Authority for Today*, p. 21. Bratsiotis was a respected Old testament scholar at the University of Athens, Greece.

(10) Bruce Vawter, "The Bible in the Roman Church," in *Scripture in Jewish and Christian Traditions*, ed. Frederick E. Greenspahn, p. 117.
يشير فاوتر إلى أنّ آباء الكنيسة لم يكونوا مرتاحين لمفهوم الكتاب وحده Sola Scriptura لأنّهم رأوا الكتاب ضمن تقليد كنسيّ معلوم. أنظر لاحقاً، الفصل الرابع، القسم حول سلطة الكتاب وآباء الكنيسة.

يكون كتاباً. فالكنيسة حتّى تكون الكنيسة، يجب أن تعبّر بشكل كليّ عن الكتاب، وبشكل أدقّ، يجب أن تكون مخلصة كليّاً ومعبّرة عن الحقيقة التي يشهد لها الكتاب المقدّس نفسه كتابيّاً"(١١).

من جهة أخرى، يجب أن لا نشدّد على سلطة الكتاب على الكنيسة بطرائق تقلّل من سلطة التقليد والجماعة المتفاعلة في أصول الكتاب المقدّس، نموّه وجعله قانونيّاً. مثلاً، قد يدّعي البعض أنّ قانون الكتاب المقدّس نشأ ولم يُصنَع لأنّه تضمن عمليّة تدريجيّة في التقليد(١٢). لكن لا يمكن إنكار أنّه كان ضروريّاً اختيار الكتب التي يحدّدها القادة المسيحيّون للكنائس المحليّة وبالطبع المجامع. دعماً للسلطة الكتابيّة، قد يدّعي آخرون أنّ تعليم الكتاب "أنشأ الكنيسة"(١٣) أي أنّ كلمة الله ذات السلطة الذاتيّة وبموازاة الكتب المقدّسة، "فرضت" نفسها على الكنيسة(١٤). لكنّ العلاقة المتبادلة بين الكلمة الإلهيّة، التقاليد الشفويّة،

---

(11) Thomas Hopko, *The Bible in the Orthodox Church*, pp. 66-67.

(١٢) هكذا أيضاً ويلهلم شنيملخر في المقدّمة حول قانون العهد الجديد في عمل ادغار هاناك، *New Testament Apocrypha*, Vol.1, p. 36. مترجم النسخة الإنكليزيّة هو R. McL. Wilson، فيما مترجم شنيملخر هو جورج أوغ. يسجّل شنيملخر ما يرى أنّه نقطة مصيريّة سبق وأن أشار إليها A. Jülicher ومع هذا فهي تؤكد أنّ "القانون هو بالتأكيد عمل الكنيسة" وأنّه "يجب عدم التقليل من قيمة دور اللاهوتيّين والأساقفة في نشوء القانون". المصدر ذاته.

(١٣) Eduard Lohse, *The Formation of the New Testament*, trans. M. Eugene Boring (Nashville: Abingdon, 1981). هذا عمل مهمّ جداً ولكنّه يعكس أحياناً تشديدات بروتستنانتيّة. يتحدث Lohse عن "إعلان المسيحيّة الأولى التي أسست الكنيسة". وقد يتساءل المرء: هل كان هناك وقت كانت فيه المسيحيّة من دون الكنيسة؟

(14) Bruce M. Metzger in his piece introducing the New Testament in *The New Oxford Annotated Bible: The New Revised Standard Version*, p. vi. See further B. M. Metzger, *The Canon of the New Testament*.
يرى ماتزغر أنّ الرؤيّة البديهيّة أو كشف كلمة الله من قبَل أشخاص في التقليد تعني فرض الكلمة والقانون على الكنيسة. على أي حال، هذا الخط من التحليل يؤدّي إلى الجدال الخاطئ حول مَن يأتي قبل الآخر: البيضة أو الدجاجة. وكما أشرنا تكراراً، الوحي هو دوماً وحي يتمّ تلقّيه حيث يشترك العنصران، الإلهيّ والبشريّ، معاً بدون انفصال. لاهوتيّاً، إنّه لسؤال حول معنى أن يفرض الله قبولاً إيجابياً لكلمته على متلقين في حين أنّه بالتأكيد يفرض حكمه.

النصوص، القانون والجماعة تشكّل جزءاً لا يتجزّأ من الحياة الإيمانيّة الديناميكيّة عينها، تقليداً نابضاً ليس لا هامداً ولا تقبليّاً إنّما سريع التجاوب ومتطلّب. الكلام على الكنيسة على أنّها "وُلدت من سماع الكلمة" أو "إعطاء أفضليّة على الكنيسة بحسب تسلسل الوحي"، بدون أهليّات إضافيّة هو كلام غير دقيق وعلى أساس من "المفارقة التاريخيّة... المبنيّة على... التمييز القديم بين الكتاب والتقليد"[١٥]. "المصدر الواحد" للوحي في إطار الجماعة هو الروح نفسه، الحامل الأوّل للتقليد وخالقه[١٦]. الكلمة الإلهيّة والجماعة، الكتاب والكنيسة، لا يمكن وضعهما في مباراة فاصلة أنّهما نتاجان أساسيّان للروح نفسه، تماماً كما يستحيل أن تكون هناك كنيسة بلا إنجيل، يستحيل إن يكون هناك إنجيل بلا كنيسة.

أخيراً، سوف يستمرّ كثيرون بالترويج لمبدأ "الكتاب فقط" (sola scriptura) غير المنصف بحقّ الكنيسة والتقليد. في أيّ حال، فقد توصّل عدد من الإنجيليّين إلى الاعتراف بأنّ هذا الموقف لم يعد ممكناً الاحتفاظ به تاريخيّاً أو لاهوتيّاً[١٧]. الدراسات التاريخيّة أظهرت ما سماه Harry Y. Gamble "العلاقة العضويّة" بين الكتاب والتقليد[١٨]. J. N. D. Kelly و Henry Chadwick، بين كثيرين، أظهرا

---

(15) James Barr, *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism* (Philadelphia: Westminster, 1983), p. 28.
في هذا العمل يشدّد بار على أنّ مجمل التقليد الكتابيّ من الكلمة الشفويّة إلى القانون النهائيّ هو تقليد شركويّ بدقة.

(١٦) هذه النظرة المتأصّلة في التقليدين الكتابيّ والآبائيّ قد سبق وأشار إليها، قبل هذا الوقت بكثير، اللاهوتي الكاثوليكيّ جوهان آدم موهلر وكرّرها بشكل أو بآخر لاهوتيّون كاثوليك وأرثوذكس أمثال إيف كونغار وهنري دو لوباك وفلاديمير لوسكي وجورج فلوروفسكي. أنظر مؤخراً:
Avery Dulles, "Tradition and Creativity in Theology", *FT* 28 (Nov. 1992), pp. 20-27.

(١٧) مثلاً: Clark H. Pinnok, *The Scripture Principel, pp. 80-81, 150 and 218,* and Donald G. Bloesch, *Holy Scripure,* 99. 12-13, 154-156. وبخاصة الأوّل منهما الذي يشدّد على أنّ الكتاب المقدّس هو كتاب الكنيسة، وأنّه لم ينسحب منها بعد نشوء القانون (ص. ١٦٣)، وأنّ التقليد والجماعة يقدّمان الضوابط في تفسير الكتاب (ص. ٢١٧).

(18) Harry Y. Gamble, "Canon: The New Testament," in *ABD*, Vol / 1, p. 589.

أنّ التقليد في الكنيسة الأولى كان إشارة إلى مجمل حياة الكنيسة الخلاصيّة متضمّنة الليتورجيا، الوعظ، التبشير، النظام الكنسيّ، والممارسة المحدّدة بالرسوليّة[١٩]. إنّ تكوين العهد الجديد كان في هذا التيار من التقليد بدون أيّ حسّ بالتوتر بين التقليدين الشفويّ والمكتوب، أو بين الكتاب المقدّس والتقليد. كانت للأسفار الكتابيّة سلطة لأنّها كانت جزءاً "من التقليد، أي بسبب قبولها واستعمالها في الكنائس المحليّة. ردّاً على الغنوصيّين الذين أنتجوا عدداً من الكتب المنحولة apocryphal، لجأت الكنيسة الجامعة إلى العقيدة الأرثوذكسيّة، "دستور الإيمان"، كمعيار لقانونيّة الكتب. بعد الخطر الغنوصيّ، عندما اكتسب الإنجيل سلطة عليا بحسب آباء الكنيسة، بقي معناه وقيمته دائماً مرتبطتين عضويّاً بحياة الكنيسة المستمرّة وعبادتها، وليس بمعزل عن تقليد الكنيسة الحيّ المتقدّم باستمرار.

الدراسات الأخيرة حول قانون الكتاب لعلماء أمثال James A. Sanders[٢٠] و James Barr[٢١] و Harry Y. Gamble[٢٢] أكّدت الدور الأساس والجازم للتقليد والجماعة في صنع الكتاب. Gamble بوجه خاصّ يشدّد على وسائل الأمان التاريخيّة لقانون الكتاب، أكثر من مجرّد القوة الخلاّقة لـ "كلمة الله" المجرّدة السطحيّة خلف الكتاب. اللجوء إلى الوحي غائب بشكل مميّز كمعيار للقانونيّة لأنّ مجمل حياة الكنيسة في كلّ تقليداتها ووظائفها يُنظَر إليها كموحى

---

(19) See J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (New York: Harper & Brothers, 190). pp. 29-51, a section he entitles "Tradition and Scripture" reversing the terms to reflect his thesis; and Henry Chadwick, "The Bible and the Greek Fathers," in *The Church's use of the Bible: Past and Present*, ed. E. E. Nineham (London: SPCK, 1963), pp/ 25-39.

(٢٠) أنظر الحاشيّة رقم ٤.

(21) James Barr, *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism.*

(٢٢) أنظر مقالته المذكورة أعلاه وكتابه:
The New Testament Canon (Philadelphia: Fortress, 1985)

بها وموجّهة من الروح القدس. بالنسبة إلى Gamble، المقرّران الرئيسان لتكوّن قانون العهد الجديد يجب إيجادهما في الأصول التاريخيّة لإيمان الكنيسة واستعمال أسفار العهد الجديد بشكل تقليديّ في عبادة الكنيسة وتعليمها.

يعزل Gamble أربعة معايير للقانونية: الرسوليّة، الجامعيّة، الأرثوذكسيّة (صحّة الإيمان) والاستعمال التقليديّ[٢٣]. بحسب نظرة المؤلّف التقليديّة، كانت الوثيقة تُعتبر رسوليّة إذا ارتبط مصدرها برسول أو بزمان الرسل. كي تكون الوثيقة جامعة يجب أن تكون معروفة ووثيقة الصلة بالكنيسة الكبرى. كي تكون أرثوذكسيّة يجب أن تتوافق مع ما تفهمه الكنيسة على أنّه التعليم الصحيح، والتي تفترض أنّ العقيدة الصحيحة ممكن أن تُعرَف بمعزل عن الكتاب وأنّ الكتاب يجب أن يُقاس بتقليد رسميّ ولكن غير مكتوب. بحسب Gamble، المعيار الأكثر فعاليّة، حتّى بمعزل عن المعنى الداخليّ للكتابة الإنجيليّة، كان الاستعمال التقليديّ بخاصّة في المراكز الكنسيّة المسيحيّة القديمة الكبرى. يلخّص Gamble هذه العلاقة المتبادلة بين الكتاب والتقليد كما يلي:

يظهر تاريخ القانون أنّ محتوياته حدّدها بشكل أساس التقليد الكنسيّ (الاستعمال التقليديّ، الأفكار التقليديّة عن العبادة واللجوء إلى التعليم التقليديّ) حتّى إنّ الاعتراف بسلطة القانون هو اعتراف بسلطة التقليد الذي أنشأه. هذه النقطة يُسلّم بها العلماء البروتستانت بحريّة... إذاً ممكن القول إنّ التقليد يتقدّم على الكتاب، يسلّم به الكتاب، ويثبت في الكتاب... لهذه الأسباب أصبح مستحيلاً بعد الآن وضع الكتاب بجانب التقليد كبديل الواحد من الآخر. بالأحرى هما في علاقة عضويّة تحول دون رفع الواحد منهما ضدّ الآخر كسلطة لاهوتيّة"[٢٤].

---

(٢٣) الإشارات إلى Gamble هي من مساهمته حول القانون في ABD, Vol. 1, pp. 857-859.

(٢٤) المرجع السابق، ص. ٨٥٨-٨٥٩.

في أيّ حال، بعد التسليم بالتبادليّة العضويّة بين الكتاب والتقليد، حريّ الملاحظة أنّ الجماعة وتقليدها المستمرّ مارست نوعاً من التقدميّة الوظيفيّة بقدر ما تصرّفت كعوامل مفسّرة أساسيّة في مجمل عمليّة تكوين الكتاب وقوننته وتطبيقه. كما أنّ الوحي ليس معزولاً عن الإطار البشريّ، كذلك الكلمة الإلهيّة غير محرّرة عن الجسد، أي غير معزولة عن الفهم والتواصل البشريّين. دور التفسير قبل الكتاب وخلاله وبعده جليّ في المسيحيّة واليهوديّة وهو تالياً دور أساس وتوجيهيّ في الجماعة والتقليد الحيّ. Jacob Neusner أشار بشكل مفحم إلى وظيفة الناموس الشفويّ والتقليد الربانيّ في إعطاء الصوت إلى نصّ مقدّس صامت بدونهما[٢٥]. Neusner يعتبر أنّه من المُضلّ النظر إلى اليهوديّة الربانيّة على أنّها مجرد نتاج "للعمليّة التفسيريّة أو الكشف العضويّ للكتاب المقدّس"[٢٦]. هو يصرّ على أنّ الحكماء الربانيّين عبر إيديولوجيّة واعية ومجموعة من القوانين خارج الكتاب، مارسوا أيضاً "رئاسة" على الكتابة المقدّسة كي تتكلّم بثقة ووضوح مع الجماعة. بهذا المعنى، هؤلاء العلماء القدماء جعلوا الكتاب يتكلّم "بصوتهم، بلهجتهم ولأجلهم"[٢٧]. بحسب Neusner:

بتوجيه الكتاب كنتاج مقدّس من صنع الإنسان وكنصّ فكريّ، أمّن الحكماء أنّه سوف يشير دائماً إلى اهتماماتهم وهمومهم، وأنّه سوف يشرّع ويبرّر ولن يخالف ال هالاكا والإيديولوجيّة الدينيّة التي تبنّتها"[٢٨].

ركّب المفكرون المسيحيّون والقادة في الكنيسة القديمة بطريقة موازية تقليداً تفسيرياً كاملاً في قبولهم الكتاب المسيحيّ واستعماله بحسب حاجات الجماعة. نشأ

---

(25) Jacob Neusner, *Rabbinic Judaism: Scripture and System* (Minneapolis: Fortress, 1995), especially pp. 31-43.

(٢٦) المرجع السابق، ص. ٣٤.

(٢٧) المرجع السابق، ص. ٤٣.

(٢٨) المرجع السابق، ص. ٤٢.

الإنجيل المسيحيّ مع تقليده التفسيريّ بمواجهة اليهوديّة، الغنوصيّة والمونتانيّة. الإنجيل القانونيّ كان بطبيعته إنجيلاً مفَسَّراً بحسب ما حدّده التقليد التفسيريّ الرسوليّ والآبائيّ وفهمه. ارتكزت حياة الكنيسة الأولى وهويّتها على ما كان قد أصبح أكيداً أنّه تقليد الإيمان المشترك والعالميّ، الليتورجيا، القانون الكتابيّ، دستور الإيمان، نظام الكنيسة، والممارسة. كلّ المجموعات التي اختلفت بشكل ملموس مع التقليد الجامع المتنامي مضت وحدها ببساطة كجماعات منفصلة.

ليست النقطة أنّ التقليد الجامع كانت تنقصه الحريّة والتنوع، والعكس صحيح، لكن التنوّع تطوّر في إطار من الوحدة بحسب حسّ الكنيسة العقائديّ الذي يشير إليه الالتجاء إلى "دستور الإيمان" أو "قانون الحق". ركّزت المجامع المسكونيّة اللاحقة والقوانين العقائديّة التي أرستها حول الكتاب والتقليد، على سلطة الكنيسة الفعليّة في تفسير الكتاب ونشر اعترافات إيمان مجمعيّة معياريّة حول أمور أساسيّة ولكن غير متّفق عليها. بهذا المنظار، ارتبط عضويّاً التكوّن التدريجيّ للإنجيل المسيحيّ كمعيار للحياة والفكر المسيحيّين، بتقليد تفسيريّ متجانس توجّهه الممارسة العقائديّة الرئيسة للكنيسة العالميّة. هذا الإنجاز المزدوج، تكوين قانون الكتاب والتقليد التفسيريّ الكبير المرافق له، فيما سمح لإبداعيّة كبيرة وتنوّع غني، أنتج وحدة كلاسيكيّة بين الكتاب والتقليد والكنيسة وتالياً أسّس قياساً واسعاً معيارياً لكلّ الأجيال المسيحيّة[(٢٩)].

طرائق استعمال الكتاب كنسياً

لقد أكّدنا أنّ الكتاب المقدّس نصّ كنسيّ مقدّس أي أنّه نصّ يقرأه المؤمنون ويسمَعونه بإيمان حيّ وانتباه صلاتيّ. الكتاب المقدّس كان دائماً يُستعمَل بطرائق مختلفة ولكن مترابطة لخدمة حاجات محدّدة في حياة الكنيسة، العبادة بشكل

(29) Theodore Stylianopoulos, "Scriptural Authority (Eastern Orthodoxy)," *ABD*, Vol. 5, pp. 1021-1023.

رئيس، الوعظ، التعليم، التأمّل، الإرشاد العمليّ وتحديد الحقيقة العقائديّة. في الفترات الأولى، بالطبع، لم يكن بمقدور الكثيرين من الشعب أن يقرأوا مخطوطات مكلفة أو أن يشتروها. ما كانوا يستطيعون القيام به هو سماع القصص الكتابيّة في التلاوات الليتورجيّة ورؤيتها مصوّرة في الفنّ المقدّس. كلمة الله الخلاصيّة كانت تمرّر عبر قراءة الكتاب المقدّس وتفسيره في حياة الكنيسة المشتركة وفي الجماعات الرهبانيّة. إذاً، كشف كلّ قصّة الكتاب وشهادته الخلاصيّة كان بالدرجة الأولى خبرة مشتركة(٣٠). ما يلي هو رواية عن الاستعمالات والتطبيقات المختلفة للكتاب في حياة الكنيسة بهدف ترسيخ نظرة مبدئيّة.

الاستعمال الليتورجيّ أوّليّ لأسباب عديدة. الليتورجيا هي الاجتماع الرئيس لشعب الله للاحتفال، لتذكّر حياة الجماعة مع الله وتجديدها(٣١). أغلب الكتابات الإنجيليّة كُتِبَت لتُقرأ بصوت عالٍ في هذه الاجتماعات (كولوسي ٤: ١٦؛ رؤيا ١: ٣)، التي كانت للصلاة والعبادة وليس فقط للقراءة. في هذا الإطار، الكتابات المقدّسة كانت تُسمَع وتُفسَّر ككلمة الله. أيضاً وُجدَت علاقة خلّاقة بين العبادة والكتاب في أنّ اللغة الليتورجيّة أثّرت في تأليف الكتابات

---

(٣٠) على العكس، بعد الإصلاح، التركيز على سلطة التفسير الشخصيّ وضع الكتاب بين أيدي الأفراد وأدّى إلى عمليّة التفصيل والتقطيع المستمرة، وإلى آفة البروتستانتيّة التي تشدّد عليها الفرديّة المعاصرة. بين العديد من اللاهوتيّين، البروتستانتيّ Stanley Hauerwas يتحدّى بشدّة حقّ كلّ فرد في تفسير الكتاب. أنظر كتابه *Unleashing the Scripture: Freeing the Bible from Captivity in* America (Nashville: Abingdon, 1993). هذا لا يعني أبداً أنّ الدراسة التقويّة للكتاب المقدّس خطأ أو يجب عدم تشجيعها، لأنّ الكتاب يخصّ كلّ الكنيسة وكلّ عضو في شعب الله وليس فقط الكاهن أو الراهب أو اللاهوتيّ.

(31) Philip Rousseau, *Basil of Caeserea* (Berkley: Univerisy of Californi Press, 1994), pp. 127-131

يقدم في هذا العمل عرضاً ممتازاً للقناعة الآبائيّة بأن الفحوى الليتورجيّة تفعّل الحقيقة الخلاصيّة وأنّ العبادة بذاتها تؤدّي إلى الفهم عبر تلاقي المؤمنين مع رسالة النصّ، وصعودهم إلى حقيقة الإنجيل الكاملة بذاتها، وتقديمهم الاعتراف العلني بالإيمان المتوافق مع التقليد الرسوليّ.

الإنجيليّة وفي أنّ الإنجيل بدوره طبع بعمق أشكال لغة العبادة[٣٢]. التقليد الأرثوذكسي بثرواته الواسعة في الكتب التسبيحيّة، الخدم الليتورجيّة، وروزنامة الأعياد يمثّل أسلوباً كتابيّاً كاملاً لم يُدرَس كفاية بعد[٣٣]. وعلاوة على كلّ شيء، العبادة المشتركة تشكّل جواب الكنيسة الممتنّة لأعمال الله الكريمة، احتفالاً تمجيديّاً لحضور الله المقدّس وتجديد الحياة. التلاوة الليتورجيّة الشفّافة للكتاب، تقرأ بتمعّن وبإيمان حيّ، فتصبح سماعاً قادراً لكلمة الله ينَشّط الجماعة المجتمعة بروحه وخبرة تحوِّل هذه الجماعة[٣٤].

في أيّ حال، لا يستطيع الاستعمال الليتورجيّ للكتاب، على مركزيّته وأهميّته، أن يمتصّ الاستعمالات الأخرى التي لكلّ منها هدفه وتكامله. هذا تذكير على اللاهوتيّين الأرثوذكسيّين أن يهتمّوا به[٣٥]. التشديد على أنّ كلّ

---

(32) Jean Daniélou, *The Bible and the Liturgy*(North Bend: University of Notre Dame Press, 1956); Ralph P. Martin, *Worship in the Early Church* (Grand rapids: Eerdmans, 1974); C. Jones, G. Wainwright, eds., *The Study of Liturgy* (New York: Oxford Univeristy Press, 1978); and P.F. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship* (New York: Oxford Univeristy Press, 1992).

(٣٣) الأعياد الرئيسة في التقويم الكنسيّ هي ἀνάμνησις أو تفعيل ليتورجيّ للبشارة السعيدة برسالة المسيح بما فيها تجسّده وميلاده ومعموديّته وتجلّيه ودخول المنتصر وموته على الصليب وقيامته وصعوده وعطيّة الروح القدس، مع مجموعات من الأناشيد التي تعلن معنى هذه الأحداث وتحتفل بها. فترات الصوم الكبير والأسبوع العظيم والفصح والعنصرة هي على هذا المنوال غنيّة بالمحتوى الكتابيّ. دورة الصلوات للأسابيع الثمانيّة في المعزي، وبخاصّة غروب السبت وسحر الأحد، هي إعلان ليتورجيّ مذهل للكتاب المقدّس. الصلوات والخدم تشير بشكل ثابت إلى أعمال الله الخلاصيّة العظيمة في الكتاب المقدّس.

(٣٤) التشديد على هذا البعد موجود عند

John Breck, *The power of the Word in the Worshiping Church* (Crestwood: SVS, 1986).

(٣٥) بسبب قيمة التقليد الليتورجيّ و أهميّته، هناك عند الأرثوذكس ميل عباديّ نحو نوع من الليتورجيانيّة. لقد رأى اللاهوتيون الأرثوذكس أنّ الليتورجيا هي المفتاح التفسيريّ لكلّ الأسئلة. في أيّ حال، من المشكوك فيه أنّ هناك مفتاحاً واحداً لكلّ أبعاد الحياة والفكر المسيحيّين كخيارات أخلاقيّة، ومناقشة للحقيقة العقائديّة والنظام الكنسيّ والإيمان الشخصيّ والصلاة والعبادة الجماعيّة. أنظر لاحقاً الفصول المتعلّقة بالتفسير.

الأشياء تبدأ في الليتورجيّة وتنتهي بها هـو إفراط في العموميّـة. أعمـال الله وأقوالـه الخلاصيّـة تُختَبَر خـارج العبـادة أيضـاً. إبراهيـم دُعي وثنيّاً. موسـى كـان يرعـى قطيعه. بولس كان يضطهد المسيحيّين. هناك أمور مهمّة أخرى للعمل إلـى جانب العبادة. يُخدَم الله وكلمته أيضاً عبر التعليم، الوعظ، العمـل الرعائيّ والبشارة، العدالـة الاجتماعيّـة ومحبّـة القريـب، غـير الأطـر الليتورجيّـة المحـدّدة. علـى الليتورجيا أن تقود، وليس بالضرورة من نفسـها، إلى الوعـظ الفعّـال، التعليم، البشارة والمسؤوليّة الاجتماعيّة، هذه كلّها خدمات تتطلّب بذاتها التزاماً مخلصـاً، نفاذ بصيرة وخبرات.

يجـد الاسـتعمال الوعظيّ للكتـاب اسـتقامته في معنـى الإعـلان Kerygma ووظيفتـه، إعـلان رسـالة الله الخلاصيّـة[٣٦]. فيمـا الكلمـة مرتبطـة بالليتورجيـا، يجب إعلانها في كلّ أطر الحياة. مع أنّ التلاوة الليتورجيّة للكتاب بحدّ ذاتها تضجّ برسالة الله الخلاصيّة، فإنّ كمال الإعلان هو في وجود معلِن مخلِّص كما في وجود رسالة للإعـلان. المعلِن هـو مَن تحقّقت فيـه كلمـة الله وعبره تسعى الكلمـة لأن تتحقّق مجدّداً بقـوّة الـروح العـامل في قلـوب الآخريـن. الإعـلان الفعّـال يفـترض خبرة ديناميكيّـة (حيّـة) لكلمـة الله ويقـود إلى إيقـاظ الإيمـان وتغذيتـه. الوعـظ في أفضل أحواله ينّشط العبادة ويجعلها خـبرة أكثر قـوّة. في أيّ حـال، ممكـن أن يتـمّ الإعلان بالطرائق المناسبة، ليس فقط عـبر العبـادة المشـتركة بـل أيضـاً في أي ظـرف بشـريّ بشـكل عَرَضـيّ مثـل أيّ زيـارة بـين جـارين. يجـب أن لا يُفـرَّط في تحمّيـل الوعظ لا من التعليم ولا من الأخلاقيّات أو الإيديولوجيا السياسيّة، إنّما يجب أن يكون عادلاً مع حريّة كلمة الله وقوّتها، ناقلاً حضور الله ومحبّته ورحمته.

---

(36) Anthony Coniaris, *Preaching the Word of God* (Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 1983); J. M. Reese, *Preaching God's Burining Word* (Cllegeville: Liturgical Press, 1975); H. W. Robinson, *Biblical Preaching* (Grand Rapids: Baker, 1980); John Burke, *Gospel Power* (New York: Alba House, 1978); and *Preaching in the Patrisitc Age*, ed. D. G. Hunter (Mahwah: Paulist Press, 1989).

يركّز الاستعمال التعليميّ للكتاب المقدّس على التعليم الكتابيّ لتقديس شعب الله[٣٧]. في موازاة إعلان رسالة الله الخلاصيّة، هناك أيضاً تعليم didache (متى ٧ : ٢٨، روما ٦ : ١٧، ١كورنثوس ١٤ : ٦) مقصود به التوجيه الأخلاقيّ والإرشاد العمليّ. في الكتاب المقدّس عينه، هناك أسفار تحتوي إعلاناً وتعليماً معا، مثل الأنبياء والأناجيل ورسائل القدّيس بولس. غيرها، مثل كتاب الأمثال ورسالة يعقوب، تقدّم توجيهاً أخلاقيّاً بشكل أوسع. في التقليد المسيحيّ كما في اليهوديّ، التعليم خدمة إلهيّة في التدريب الدينيّ تتضمّن النظام، التعليم، الإرشاد، والإصلاح. آباء الكنيسة الذين كتبوا تفسيرات كتابيّة ووعظوا عظات تعليميّة أعطوا قيمة كبيرة للتعليم κατaήχησις. لقد تصوروا الكتاب المقدّس كتاباً مدرسيّاً للتربيّة المسيحيّة παιδεία والمسيح هو المعلّم الأعلى παιδαγωγός للبشريّة[٣٨]. يفترض التعليم الكتابيّ الفعّال إيماناً حيّاً وروحاً إنجيليّة وإلا فهو معرض لأن يصبح مملاً وخالياً من الحياة.

الوجهة التعبديّة هي قراءة الكتاب المقدّس في الصلاة والتأمّل، وهو تمرين تقويّ قديم وحديث في اليهوديّة والمسيحيّة[٣٩]. المزمور ١١٩ هو احتفال رائع بناموس الله كنشيد للفرح ومصدر إشعاع للحقّ بالنسبة إلى رحلة حياة كاتب المزامير. عبّر راهب مسيحيّ قديم عن المشاعر ذاتها في قوله "فلتجدْكَ الشمس عند

---

(37) Helpful handbooks include: Dick Murray, *Teaching the Bible to Adults and Youth* (Nashville: Abingdon, 1987); and Michael E. Williams, *The Storuteller's companion to the Bible*, 5 vols. ((Nashville: Abingdon, 1991-1994).

(38) Werner Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, pp. 66-102.

(39) Paul Evdokimov, "*LectioDivina*: Reading the Bible," in his *Struggle With God*, trans. Sister Gertrude, S. P. (Glen Rock: Paulist Press, 1966), pp. 189-193; D. Burton-Christie, *The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christianity* (New York: Oxford university Press, 1993). Thomas Hopko, *Reading the Bible* (New York: Religious Education Department, Orthodox Church of America, 1970); Theodore Stylianopoulos, *Bread for Life: Reading the Bible* (Brookline: Department of Religious Education, Greek Orthodox Archdiocese of North and South America, 1980); and Kallistos Ware, "How to Read the Bible," *The Orthodox Study Bible*, ed. Peter E. gillquist and others (Nashville: Thomas Nelsen, 1993, pp. 762-770.

شروقها حاملاً إنجيلاً في يدك"[٤٠]. في الرهبنة، قراءة الكتاب هي عمود التقوى، فالكتب المقدّسة كانت وما زالت تُحفَظ عن ظهر قلب. بين شعب الله، رجال ونساء لا يُحصَون تقوّوا في حياتهم بالقراءة المصليّة. لحظات الصلاة هي لحظات من الإعلان الشخصيّ. في إطار الصلاة، كلمة الله المكتوبة تخترق بنور ينفذ إلى القلب فيدينه ويطهرّه. بعيداً عن الصفوف والدراسات اللاهوتيّة الرسميّة، الناس العاديّون يختبرون حضور الله وقوّته عبر الدراسة التعبديّة للكتاب بطرائق أكثر عمقاً من التي يتبعها كثيرون من اللاهوتيّين والباحثين في التحليل الكتابيّ. آباء الكنيسة يدعون كلّ المؤمنين إلى القراءة اليوميّة للكتاب المقدّس، مقاربين كلمة الله المكتوبة كما يقاربون الكلمة في الإفخارستيا. بالنسبة إلى آباء الكنيسة، القراءة التعبديّة هي علامة لقاء شخصيّ مع الله، وقت يتدخّل فيه الله، يتكلّم، يقود، ويوصل المؤمن إلى حياته برفقة الملائكة والقدّيسين.

نشأ الاستعمال العقائديّ للإنجيل في المجادلات اللاهوتيّة والدفاع الضروريّ عن الإيمان المسيحيّ. العهد الجديد نفسه يعطي دلائل عن هذه المناقشات ورفض التعليم الكاذب عبر الصيغ العقائديّة (١كورنثوس ٨: ٥-٦، ١يوحنا ٤: ٢-٣). في العصور اللاحقة، نشأ عدد من المجادلات اللاهوتيّة حول طبيعة الله، الخلق، العهد القديم، المسيح، الروح القدس وأمور أخرى. واجه قادة الكنيسة واللاهوتيّون صراعات جبّارة في تفسير الأطر الفكريّة للإيمان المسيحيّ وصياغتها في وجه اليهوديّة، الغنوصيّة، والهرطقات اللاحقة مثل الآريوسيّة. التفسير الصحيح للكتاب كان في قلب هذه المناظرات كما يظهر من أعمال القدّيسين يوستينوس الشهيد، إيريناوس، أثناسيوس والكبادوكيّين. تألّفت الكتابات اللاهوتيّة ودساتير الإيمان لصياغة محتوى الإيمان الفكريّ بطريقة معياريّة وأيضاً لتحديد هويّة الكنيسة عينها بطريقة أوضح. المجامع المسكونيّة عملت كأعلى سلطة

---

(40) Paul Evdokimov, *Struggle With god*, p. 189.

والقول هو لأفاغريوس، ناسك في بريّة مصر في القرن الرابع.

في الكنيسة من أجل نشر الحقيقة المسيحيّة[٤١]. حصاد هذه العمليّة الطويلة والمؤلمة كان دستور الإيمان النيقاويّ الذي هو ملخّص تفسيريّ لمواضيع الكتاب الرئيسة وفي الوقت عينه شهادة ثابتة على التراث الكلاسيكيّ للعقيدة المسيحيّة[٤٢].

دراسة الكتاب أكاديمياً

نعني بالدراسة الأكاديميّة تلك الرسميّة والنظاميّة على مستوى الجامعات والكلّيات والمدارس اللاهوتيّة التي ازدهرت أوّلاً في أوروبا الغربيّة وأميركا الشماليّة، واليوم في كلّ العالم[٤٣]. يُسلَّم بأنّ الدراسة علميّة إذ إنّها تتبع نظاماً من المعايير والطرائق التي طُوِّرَت في تقليد أكاديميّ طويل في الفنون والإنسانيّات. هذا التقليد الأكاديميّ يستحقّ اعتباراً متأنّياً ليس فقط لإنجازاته المؤثّرة بل أيضاً لتأثيراته المُمَزِّقة في ما يخصّ كلّ المقاربات التقليديّة للإنجيل. التقليد الليبراليّ للدراسات

---

(41) See Mark Santer, "Scripture and the Councils," *Sobornost* 7 (2, 1975), pp. 99-111 and Constantine Scouteris, "Holy Scripture and Councils," *ibid*, pp. 111-116.

(٤٢) نظراً إلى التشويش العقائديّ أو بالأحرى الفوضى في الزمان الحاليّ، لقد أحسن مجلس الكنائس العالميّ صنعاً في وضعه دستور الإيمان النيقاوي في وسط مشروع جوهريّ نحو التوافق العقائديّ كأساس للوحدة المسيحيّة. أنظر
Confessing the One faith: An Ecumenial Explication of the Apostolic Faith as it is Confessed in the Nicene-Constantinopolitan Creed (381), Faith and Order Paper No. 153 (Geneva: WCC Publications, 1991), and also Hans-Georg Link, ed. *The Roots of Our Common Faith: Faith in the Sciptures and in the Early Church*, Faith and Order Paper No. 119 (Geneva: World Council of Churches, 1984).

(43) For a simple and positive account on the rise of academic biblical research, see Luis Alonso Schoekel, *Understanding Biblical Research*, trans. Peter J. McCord (New York: Herder and herder, 968). A comprehensive perspective on the various methods is provided by the following: Daniel J. Harrington, *Interpreting the new Testament: A Practical Guide* (Wilmington: Glazier, 1979); Bruce Chilton, *Beginning New testament Study* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986); Christopher Tuckett, *Reading the New testament: Methods of Interpretation* (Philadelphia: Fortress, 1987); I. Howard Marshall, ed., *New testament Interpretation: Essays on Principles and Methods* (Grand rapids: Eerdmans. 1977); S. Neil and T. Wright, *The Interpretation of the New Testament 1881-1986* (Oxford: Oxford univ. Press, 1988); and E. J. Epp and G. W. MacRae, S. J., ed.s, *The New Testament and Its Modern Interpreters* (Philadelphia: Fortress, 1988). For basic bibliographies, see D. J. Harrington, S.J. *The New Testament: A Bibliography* (Wilmington: Glazier, 1985) and D.A. Carson, *New Testament Commentaryn Survey* (Grand Rapids: Baker Books, 1993).

الكتابيّة، على تعقيده وتنوّعه، يشكّل بالواقع تقليداً جديداً ويمثّل جماعة جديدة أي جماعة من الباحثين باهتماماتهم وافتراضاتهم التي تتعدّى الطرائق المحدّدة. إيديولوجيا البحث الأكاديمي غالباً ما أدّت إلى أحكام متطرّفة حول سلطة الكتاب كما حفظها كلّ المسيحيّين تقليديّاً. إضافةً، سيطرة هذا البحث أدّت بشكل تدريجيّ إلى ظهور افتراض مرعب هو أنّ الباحثين وحدهم يستطيعون فعلاً معرفة الكتاب فكانت نظريّة حمقاء ومتغطرسة. المخطّط التالي للنقد الكتابيّ موسّع بتقويم أكثر تفصيلاً للبحث الكتابيّ المعاصر في الفصل الخامس.

الدراسة الكتابيّة الأكاديميّة المسيطرة والتي تتمّ كبحث علميّ على أساس النقد التاريخيّ والأدبيّ هي نتاج العالم الحديث، وترتبط بشدّة بآلام ولادة الحضارة الغربيّة المعاصرة التي وسمتها عوامل الإصلاح، الحروب الدينيّة، ارتقاء العلوم، ردّةُ الفعل الفكريّة على الأشكال الجامدة في كلا الكثلكة والبروتستانتيّة، ومع اعتناق المنطق على أنّه الطريق الرئيس للحقّ والتقدّم البشريّ(٤٤). مع وجود عناصر التحرّر من سلطة الكنيسة واستعمال العقل المستقلّ، كان باستطاعة النقد الكتابيّ أن ينمو فقط في العالم البروتستانتيّ، ولكن ليس من دون لذع مرّ وانقسامات داخليّة بين البروتستانت إلى معسكرات: ليبراليّين، محافظين أو إنجيليّين، ومتشدّدين(٤٥). منذ البدء، أيّد النقد الكتابيّ قراءة معزولة وفكريّة

---

(44) See the articles on "biblical Criticism" by J.C. O'Neill and W. Baird in *ABD*, Vol. 1, pp. 725-736, as well as G. H. Reventlow, *The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World.*

(٤٥) القصة من وجهة نظر بروتستانتيّة محافظة موجودة عند M.A. Noll, *Between Faith and Criticism: Evangelicals, Scholarship, and the Bible in Americ* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991).

لوجهة نظر ليبراليّة أنظر:

James Barr, *The Bible in the Modern Word* (New York: Harper &Row, 1973).

أما لمراجعة مقارنة لمقاربات الكتاب المقدّس عند المصلحين والمحافظين المعاصرين والبروتستانت الليبراليّين أنظر:

David H. Kelsey, "Protestant Attitudes Regrading Methods of Biblical Interpretations," *Scripture in the Jewish and christian Traditions: Authority, Interpretation, Relevance*, ed. F. E. Greenspahn, pp. 133-161.

للكتاب، "كأيّ كتاب آخر"، وعزّز العدائيّة نحو المعتقدات المسيحيّة التقليديّة. وسعى إلى اكتشاف دين يسوع "الطبيعيّ الصافي" في مواجهة الدين المشوّه عن المسيح، الذي خلقته الكنيسة وعقائدها، والذي من المحتَمَل أنّه سبّب الخلافات والحروب. صار يُنظَر بتشكيك مميّز إلى تعاليم العهد الجديد المركزيّة، كألوهة يسوع كابن الله والعجائب المدوّنة في الإنجيل، بما فيها قيامة يسوع. ممكن أن نعزو هذه الأفكار وأخرى مشابهة لها، أي عدائيّة تجاه المسيحيّة التقليديّة، إلى العقلانيّين الإنكليز أمثال جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤) والألماني ج. إيز ليسنغ (١٧٢٩-١٧٨١). هذه الأفكار نمت وتطوّرت بطرائق مختلفة مع عدد من العلماء الألمان أمثال J.S. Sempler (١٧٢٥-١٧٩١)، F.C. Baur (١٧٩٢-١٨٦٠)، ج. فيلهوزن (١٨٤٢-١٩١٨)، أز هارناك (١٨٥١-١٩٣٠)، ر. بولتمن (١٨٨٤-١٩٧٦)، وما زالت تظهر اليوم عبر أعمال الأميركيّ روبرت فانك Funk الذي يُعتَبَر القوّة الموجِّهة لـ"منتدى يسوع Jesus Seminar" الراديكالي"[٤٦].

لم يتقدّم النقد الكتابيّ بشكل خطّ مستقيم إنّما عبر قوى مختلفة ومدارس متعدّدة مثل توبنجن Tübingen، "تاريخ الأديان" والبولتمانيّة. وفي الوقت ذاته، لم يكن كلّ النقاد الكتابيّون راديكاليّين. فيما كان النقد الكتابيّ يكتسب قبولاً في البروتستانتيّة السائدة، كان الحدّ العدائيّ الموروث يتلطّف، يُخبّأ بمكر، أو حتّى يُبرَّر باسم البحث العلميّ. بعض الباحثين البروتستانت المنتمين إلى الخطّ الرئيس

---

(٤٦) أهم أعمال Jesus Seminary حتّى اليوم هو *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus* (New York: MacMillan, 1993), ed. By R. W. Funk and others وهو عمل لا يجد إلا القليل من المواد الأصيلة في الأناجيل. وفيما يدّعي أفراد JS البحث العلميّ الرفيع فإنّهم يسعون قدر الإمكان إلى تحقيق شعبيّة أوسع لرؤاهم الراديكاليّة معلنين أنّ هدفهم هو حذف الدعامات العقائديّة وتالياً انحرافات المسيحيّة التقليديّة. يوجد نقد قاس لعمال JS عند R.B. Hayes, "The Corrected Jesus," *FT*43 (May 1994), pp. 43-48، الذي يشير في النهاية إلى منهجيّة واستنتاجات JS على أنّها "خديعة تستحقّ الشجب" (p. 47).

رفعوا أصواتهم منتقدين النقد الكتابيّ في أطرافه التقنيّة، التاريخيّة والفلسفيّة(٤٧) لقد تميّز هذا الحقل بمجمله بإيديولوجيّة عقلانيّة وعنصر مميّز من الراديكاليّة التنويريّة، مع الاعتراف باكتشافاته اللامعة التاريخيّة والكلاميّة. قال ويليام بيرل بهذا الشأن: "تاريخ النقد الجديد منذ نهاية القرن الثامن عشر إلى الثلثين الأوّلين من القرن العشرين هو بشكل واسع تلاوة أفكار التنوير مع بعض التغييرات"(٤٨).

ليس مفاجئاً أنّ النقد الكتابيّ لم يجد بسهولة قبولاً في الكنيسة الرومانيّة الكاثوليكيّة(٤٩) مع أنّ أحد أوائل الروّاد كان الواعظ الفرنسيّ ر. سيمون (١٦٣٨-١٧١٢) المرتدّ عن البروتستانتيّة. إلاّ أنّ الدراسات الكتابيّة الكاثوليكيّة بقيت دفاعيّة إلى النصف الثاني من القرن العشرين. ظهر باحثان كاثوليكيّان عظيمان في أوائل القرن العشرين، م.ج. لاغرانج (M.J.Lagrange) وأ. لوازي (A. Loisy). لاغرانج أسّس المدرسة الكتابيّة في أورشليم ومجلة Revue Biblique، وبرهن بشكل مقنع إمكانيّة قيام البحث الكتابيّ بدون أن يتعارض بالضرورة مع الإيمان والكنيسة. لوازي وهو عالم بفقه اللغة موهوب

(47) F. Hahn, *Historical Investigation and New Testament Faith*, trans. R. Maddox and E. Krentz (Philadelphia: Fortress, 1983); Peter Stuhlmacher, *Historical Criticism and Theological Interpretation of Scripture*, Walter Wink, *The Bible in Human transformation*; Martin Hengel, "Historical Methods and the Theological Interpretation of the New Testament," in his *Acts and the History of Earliest Chrustianity*, transl. by John Bowden (Philadelphia: Fortress, 1979), pp. 127-136. Eta Linnemann

(باحثة تصف نفسها بأنّها بولتمانيّة تحوّلت إلى الإنجيليّة)

Historical Cristicism of the Bible: Methodology or Ideology? Trans. R. W. Yarbourgh (Grand Rapuds: Baker, 1990). GerhardMeier, *The End of Historical-Critical Method*, trans. E. W. Leverenz and R. F. Nordon (St. Louis: Concordia, 1974). Paul C. McGlasson, *Another Gospel* (Grand Rapids: Baker, 1994).

الأخير يتّهم اللاهوت الليبراليّ بالهرطقة.

(48) "New Testament Criticism," in *ABD*, Vol. 1, p. 731.

(49) L. A. Schoekel, *Understnding Biblical Research*; R. E. Brown, "Our New Approach to the Bible," in his *New Testament Essays* (Garden City: Image Books, 1965), pp. 21-35; J.J. Collins and J.D. Crossan, eds., *The Biblical Heritage in Modern Catholic Scholarship* (Wilmington: Glazier, 1986); R. B. Robinson, *Roman Catholic Exegesis Since Divino Afflante Spiritu: Hermeneutical Implications* (Atlanta: Scholars Press, 1988); and G. P. Fogarty, *American Catholic Biblical Scholarship* (San Franscisco: Harper & Row, 1989).

ومفسّر، سقط في التطرّف النقديّ وحُرِم (١٩٠٨) على أنّه قائد هرطقة عصرانيّة (Modernist). [العصرانيّة هي حركة في الفكر الكاثوليكيّ سعت إلى تأويل تعاليم الكنيسة على ضوء المفاهيم الفلسفيّة والعلميّة السائدة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين]. قبل هذا، تأسّست اللجنة البابويّة الكتابيّة (١٩٠٢) للسهر على التفسير الكتابيّ.

لم ترتفع الغيمة عن خوف الباحثين الرومانيّين الكاثوليك إلاّ عند الرسالة البابويّة Divino Afflante Spiritu (١٩٤٣)، وهي شرعة الدراسة الكتابيّة الكاثوليكيّة الحديثة التاريخيّة النقديّة. على أساس هذه الشرعة، وبالتوجيه المشجّع من اللجنة الكتابيّة، أتى البحث الكتابيّ الكاثوليكيّ إلى كامل النضج خلال الخمسين سنة الأخيرة عبر عمل علماء عديدين أمثال الفرنسيّين P. Benoit وJ. Danielou، والبلجيكيّين L.Ceraux و A.Descamps والألمانيّين J.Scmid و R. Schnacknburg، والأميركيّين R. Brown و J. A. Fitzmyer. هؤلاء العلماء أظهروا أنّ الدراسات النقديّة الكتابيّة ممكنة من دون انحرافات فلسفيّة ومواقف متطرّفة. على أيّ حال، ما زالت توجد في الكنيسة الكاثوليكيّة تشنجات بين الباحثين الليبراليّين والمحافظين وشكوك وهجومات على النقد الكتابيّ أقلّه بسبب ميول بعض العلماء الراديكاليّة[٥٠].

في الكنيسة الأرثوذكسيّة، ما زالت الدراسات النقديّة الكتابيّة ثانويّة لغياب كثرة الجامعات في الدول الأرثوذكسيّة، وما ينتج من النقص في التقاليد الأكاديميّة العريقة الضروريّة لتقدّم كلّ الفروع. في روسيا، تركّز الاهتياج الفكريّ الواسع حول عدد من الأكاديميّات، والوعد بإحياء مدهش للفنون والعلوم في حوار مع

---

(50) G. A. kelly, *The New Biblical Teories: Raymond E. Brown and Beyond* (Ann Arbor: Servant Books, 1983). R. E. Brown, *The Critical Meaning of the Bible* (New York: Paulist, 1985). *Biblical Interpretation in Crisi: The Ratzingr Conference on Bible and Church*, ed. R. J. Neuhaus (Grand Rapids: Eerdmans, 1989).

التطوّرات الأوروبيّة قُضي عليه مع الثورة البولشفيّة (١٩١٧)[٥١]. اليونان، بعد أربعة قرون من الاحتلال العثمانيّ، اكتسبت استقلالاً سياسيّاً أوائل القرن التاسع عشر، وكانت البلد الأرثوذكسيّ الوحيد مع قبرص اللذين أفلتا من النظام الشيوعيّ في القرن العشرين. في اليونان، مع تأسيس جامعتين وطنيّتين في أثينا (١٨٣٧) وتسالونيكي (١٩٢٦)، وُضعَت الأسس لدراسات منهجيّة في كلّ الميادين، بما فيها اللاهوت، مع الحرّيّة النسبيّة في البحث وبمعزل عن الرقابة الكنسيّة المباشرة.

في الدراسات الكتابيّة، ظهر عدد من الباحثين، أغلبهم تدرّبوا في ألمانيا، أمثال أ. زولوتاس، ن. دامالاس، أ. أنطونياديس، ف. لإيلاس، ب. باتسيوتيس، ف. أيوانيديس، س. أغوريديس، الذين أنتجوا عملاً نقديّاً مهمّاً ضمن المعطيات اللاهوتيّة الأرثوذكسيّة[٥٢]. إنّ أيّ تطوّر مستقبليّ في الدراسات الكتابيّة الأرثوذكسيّة، لا يمكن أن يتمّ بمعزل عن تقويم شامل لأعمالهم[٥٣]. يسعى الباحثون الكتابيّون الأرثوذكس، في اليونان وغيرها، إلى توضيح طبيعة النقد الكتابيّ ودوره في الكنيسة الأرثوذكسيّة عبر ثلاث نقاط رئيسة: أ) الطريقة التاريخيّة – النقديّة؛ ب) التقليد الآبائيّ التفسيريّ؛ وج) البعد الليتورجيّ كمنظار

---

(51) Nicolas Zernov, *The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century* (London: Darton, longman & Todd, 1963). P. Valliere, “The Liberal Tradition in Russian Orthodox Theology,” *The Legacy of St. Vladimir*, ed. J. Breck and others, pp. 93-106.

(52) John Karavidopoulos, "Οί Βιβλικες σπουγεσστήυ 'Ελλάδα" *DelBibMel* 4 (July-December, 1985), pp. 73-87, and in German “Das Studium des Neuen Testaments in der griechisch-orthodoxen Kirche in Vergangenheit und Gegenwart,” *BTZ* 3 (1, 1986), pp. 2-10. S. Agourides has been a prolific author through abiblic society and a journal *Δελτίον Βιβλκών Μελετών*. John Karavidopoulos, *'Ελληνική Βιβλική Βιβλιογραφία* 1961-1965 (Thessaloniki, 1975). Ch. S. Tzogas and P.S. Papaevangelou, *'Ελληνική Θεολογική Βιβλιογραφία* 1860-1960 (1963). R. Piterinen, *A Bibliography of Major Orthodox Periodicals in English* (Joensuu, Finland: University of Joensuu, 1987), pp. 10-13.

(53) Savas Agourides, "Η'Ερμηνεία των 'Αγιων Γραφων και Νεοελληνική Θεολογική Πραγματικότής," *Th* 56 (3, 1985), pp. 504-518. Reprinted in *"Άράγε γινωσκεις α' άναγινωσκεις"; Έρμηνευτικες και ίστορίκες* (Athens, Zoe publications, 1989), pp. 11-26.

تفسيري[٥٤]. التقدّم الملموس في هذه المجالات والدعم الكنسيّ للبحث العلميّ يمكن أن يعطيا الأمل للمستوى التالي من التقدّم في الدراسات الكتابيّة الأرثوذكسيّة بروح من "التركيب الآبائيّ الجديد Neopatristic" الذي اقترحه منذ زمن الأب جورج فلوروفسكي[٥٥].

البحث العلميّ الكتابيّ، سواء تمّ في الدوائر البروتستانتيّة، الكاثوليكيّة أو الأرثوذكسيّة فهو يحمل عبئاً مزدوجاً. من جهة، مهمّته هي الدراسة الموضوعيّة للكتاب في وضعيّاته التاريخيّة والجماعيّة بهدف الوصول إلى الأهداف الأصليّة، وأصوات الكتّاب كما فهموا كلمة الله وعبّروا عنها في كلّ تغيّراتها الثقافيّة وعمقها اللاهوتيّ. في هذا الخصوص، أنتج البحث العلميّ مجموعة مذهلة من الأدوات والثروات للدراسة الكتابيّة كما أنّه أثبت نجاحاً مدهشاً في توضيح عدد لا يُحصى من الأمور الأدبيّة، التاريخيّة واللاهوتيّة بما فيها الموضوع الحاسم للعلاقة بين الكتاب والتقليد. الدراسة الأكاديميّة المتوازيّة، وليس بدرجة أقلّ من الدراسة المشابهة للتقليد المسيحيّ، تحتفظ جزئيّاً بالوعد بالتجديد للكنائس والمجتمع المعاصر بطرائق تتخطّى الفروقات عبر فهم إيجابيّ وشامل للخلق والبشريّة والحياة.

مع هذا يجب الاعتراف أيضاً بالنواقص الجديّة للاستعمال الأكاديميّ للكتاب. بشكل عامّ، روح النقد الكتابيّ الحديث واللاهوت الغربيّ الحديث، بدون أن يكون بالضرورة هكذا، مشتقّان بالدرجة الأولى من إنسانيّة النهضة وفلسفة التنوير وليس من الكتاب ولا من التقليد المسيحيّ الكلاسيكيّ اللذين

---

(54) S. Agourides, "Biblical Studies in Orthodox theology" and responses by V. Kesich and T. Stylianopoulos in *GOTR* 17 (1, 1972), pp. 51-85. G.P. Fedetov, "Orthodoxy and Historical Criticism," in *The Church of God*, ed. E. L. Mascall (London: SPCK, 1934), pp. 91-104; G. Florovsky, "The Pattern of Historical Interpretation," *ATR* 50 (2, 1968), pp. 144-150; T. Stylianopoulos, "Historical Studies and Orthodox Theology", *GOTR* 12 (3, 1967), pp. 394-419.

(55) G. Florovsky, "The Ethos of the Orthodox Church," *Orthodoxy: A Faith and Order Dialogue* (Geneva: World Council of Churches, 1960), p. 45.

يرتكزان على الصلاة والحياة الكنسيّة. البحث الكتابيّ غالباً ما أظهر نفسه غير ملائم لحياة الكنيسة والمجتمع ومنجذباً نحو الاهتمامات التاريخيّة اللغويّة والتقنيّة. ما هو أسوأ، أنّ النقد الكتابيّ، في انحرافه إلى النقد المفرط أو سقوطه أسير الافتراضات الفلسفيّة، مال إلى استهلاك موضوعه في مجاملة واضحة للثقافة، والنتيجة كانت الدعم الواسع للتشكيك بسلطة الكتاب المقدّس، معالجة الكتاب كنوع من الأثر الثقافيّ منه تُلتَقَط إشارات لأهداف مرغوبة وإيديولوجيّات أحاديّة الجانب. ج. كريستيان بيكر، وهو باحث كتابيّ بروتستانتيّ من الخطّ الرئيس، ينتقد الدراسات الكتابيّة المنتشرة بهذه الكلمات:

"إنّ زيارة أيّ مؤتمر حديث لعلماء الكتاب سوف تثبت إلى أيّ حدّ قد وضعنا جانباً موضوع سلطة الكتاب المعياريّة. بالواقع لقد استبدلنا فكرة الكتاب كصوت حيّ (viva vox) ذي سلطة في الجماعة المؤمنة بفكرة الكتاب كذخيرة تاريخيّة-أثريّة. وهكذا، عندما نطابق بعض تعابيره إذا طابقت ما نعتبره دلائل مفيدة لوضعنا الحالي".[٥٦]

في النظر إلى هذا الوضع، ليس مفاجئاً أنّ النقد الكتابيّ قد أثار اتهامات بالهرطقة وسبّب عزلة عميقة أوّلاً بين البروتستانت ومن ثمّ، بدرجة أقلّ، بين الكاثوليك أيضاً. بعض علماء الكتاب البروتستانت البارزين، وبشكل خاصّ برنارد س. تشيلدز[٥٧]، عملوا لاستعادة معنى سلطة الكتاب الضروريّة جداً لحياة الكنيسة. بدون أن يرفضوا إنجازات البحث العلميّ، وبالطبع من دون العودة إلى حالة ما قبل النقد، حوّل تشيلدز الانتباه إلى الطبيعة الشرعيّة للكتاب كما إلى شهادته اللاهوتيّة. أغلب علماء الكتاب الكاثوليك نجحوا في إدارة أبحاث نقديّة

---

(56) J. Christiaan Beker, *The New Testament: A thematic Introduction* (Minneapolis: Fortress, 1994), p. 135.

(57) B. S. Childs, *Biblical Theology of the Old Testament*; *The New Testament as Canon: An Introduction* (Philadelphia: Fortress, 1984) and *Introduction to the Old Testamentas Scripture* (Philadelphia: Fortress, 1979).

وبقوا أمناء لتقليدهم العقائديّ. المثل الرئيس هو ريمون أ. براون الذي كتب عن أكثر الأمور حساسيّة، بما فيها الولادة من العذراء، ألوهيّة المسيح، وسلطة بطرس[٥٨] مستخدماً الأدبيّين من جهة والراديكاليّين من جهة أخرى[٥٩]. وقد نجح براون، عبر أعماله وتعليقاته الكثيرة، في إظهار أنّ حريّة البحث ليست موضوع تسوية مع الأمانة للعقيدة المسيحيّة. لقد دافع عن الدراسات النقديّة وحقّق بالجهد المتواصل ما يسمّيه "موقعاً وسطاً" في أنّ المنهجيّة التاريخيّة النقديّة ممكن أن تبقى بعيدة عن الافتراضات الفلسفيّة الإيديولوجيّة الدخيلة[٦٠].

في حالة العلماء الأرثوذكس، فقد جنّبتهم المرتكزات الكنسيّة والعقائديّة القويّة الاضطراب العظيم. في الأرثوذكسيّة، تسيطر الاهتمامات الآبائيّة والعقائديّة بينما يتمتّع علماء الكتاب، الذين يتزايد عددهم، بحريّة نسبيّة للقيام بعملهم. فيما هم يسعون إلى نموّ الدراسات الكتابيّة في تقليدهم، ما زال العلماء الأرثوذكس يتعلّمون من زملائهم الغربيّين إنّما بانتباه ألاّ يكرّروا أخطاءهم. إنّهم حكماء ليحصّلوا معرفة من البحث الإنجيليّ الذي يشاركونه في مسافة لاهوتيّة مهمّة. يمثّل العلماء الإنجيليّون ليس فقط نقداً حادّاً للنقد الكتابيّ الليبرالي[٦١] إنّما

(58) Raymond E. Brown, *Jesus: God and Man* (Milwaukee: Bruce Publishing Company, 1967); *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus* (New York: Paulist, 1973); *Peter in the New Testament*, coedited with others (Minneapolis: Augsburg /Paulist, 973); and *Mary in the New Testament*, coedited with others (New York: Paulist, 1978).

(59) See especially Raymond E. Brown, *The Critical Meaning of the Bible and Biblical Exegesis and Church Doctrine*.

(60) Raymond E. Brown, "The Contribution of Historical Biblical Criticism to Ecumenical Church Discussion" in *Biblical interpretation in Crisis: The Ratzinger Conference on Bible and Church*, pp. 24-49,

يحتوي على تبادل للأفكار مثير للاهتمام مع الكاردينال راتزينغر.

(61) See, for example, Clark H. Pinnok, *The Scripture Principle*, Mark A. Noll, *Between Faith and Criticis*; D.A. Carson and John D. Woodbridge, eds., *Scripture and Truth*, and by the latter as coeditors *Hermeneutics, Authority, and Canon* (Grand Rapids: Zondervan, 1986).

أيضاً مساهمات إيجابيّة في البحث الكتابيّ المعاصر(٦٢). بهذه الطريقة، يستطيع علماء الكتاب الأرثوذكس أن يحفظوا تحت أنظارهم عالم الدراسة الكتابيّة الأكاديميّة الحديثة الواسع حتّى يرحّبوا بمساهماته كما يحترسون من نواقصه. تراث آباء الكنيسة الواسع المعرفة وروح الحريّة في التقليد الأرثوذكسيّ يقدّمان أسساً واعدة للتقدّم المستمرّ للبحث الكتابيّ الأرثوذكسيّ.

(٦٢) مثير للاهتمام بشكل خاصّ ومعتدل هو العمل التالي:

Gordon D. Fee, *Gospel and Spirit*

مذكور سابقاً؛

God's Empowering Presenc: The Holy Spirit in the Letters of Paul (Peabody: Hendrickson, 1994).

الفصل الثالث

التأويل: الإيمان والعقل والكنيسة

تحديد العبارات:

ما ناقشناه في الفصول السابقة في ما يختصّ بطبيعة الكتاب المقدّس وطرائق استعماله يطرح مسألة التفسير بشكل لا يمكن تلافيه. كيف يُقرأ الكتاب المقدّس ويُفسَّر؟ كيف يتأكّد القارئ أنّه يستوعب المعنى الصحيح مع اعتبار الوجهين الإلهيّ والبشريّ والطرائق المختلفة التي بها تمّ تلقّي الكتاب واستعماله؟

عندما يتكلّم واعظ ما أو معلّم أو كاهن على نصّ أو موضوع كتابيّ، كيف لنا أن نعرف أنّ التعليم أو العظة يستندان إلى تفسير مقبول؟ ما هو الدور الذي لعلماء الكتاب أن يقوموا به في استعمال الكتاب المقدّس كنسيّاً؟ كيف تتمّ مواجهة تعدديّة آرائهم؟ ألا يستطيع المسيحيّ العاديّ أن يقرأ الإنجيل ببساطة ويطبقّه في حياته كما يفعل الكثير من المسيحيّين؟ أليس ممكناً إضافةً إلى هذا أن يكون للإنجيل أكثر من معنى عند أشخاص مختلفين؟

عندما تُطرَح أسئلة مثل هذه، يدخل المرء في حقل التأويل Hermeneutics وهو فرع له مستلزماته من العوامل المعقّدة. مهمّة التأويل هي التفكير بالتفسير الكتابيّ وضرورته وطريقته. هذه المهمة ممكن أن تصبح بسرعة مجرّدة كونها تتضمّن أبعاداً كثيرة، بما فيها النظريّات الفلسفيّة في المعرفة

والألسنيّة[١] . التعبير التقنيّ مشتقّ من الكلمة اليونانيّة ἑρμηνεία التي يمكن ترجمتها بالتفسير أو الشرح أو الترجمة . من وجهة نظر إيتيمولوجيّة ، تشتقّ هذه الكلمة من اسم Ερμῆς (هرماس) رسول الآلهة والمتحدّث باسمهم في الميثولوجيا اليونانيّة القديمة . وكما كان هرماس حامل الرسائل ، هكذا ἑρμηνεία هي عمليّة استيعاب المعنى ونقله . مفهوم الكاتب التفسيريّ ، وعلى درجات مختلفة من الوضوح والكمال ، مُدَّخَر في ما يكتبه . بعد هذا يأتي القرّاء إلى النصّ ، وأيضاً على درجات مختلفة من الوضوح والكمال ، يسعون إلى استيعاب معنى النصّ وتفصيله لأنفسهم وللآخرين ، وليس بالضرورة بالمعنى الذي أراده الكاتب . يستطيع المرء أن يتخيّل التعقيدات التي تنشأ من مجمل العمليّة لجهة اللغة والتاريخ وعلم النفس والفلسفة واللاهوت والروحانيّة ! يتحدّث الباحثون عن "المسألة

---

(١) يقدم B.C. Lategan عرضاً للتأويل

'Hermeneutics", ABD, Vol. 3, pp. 149-155; by R.E. Brown and S.M. Schneiders, "Hermeneutics", NJBC, pp. 1146-1165; and by the Pontifical Biblical Commission's "The Interpretation of the Bible in the Church" in *Origins* as noted above.

في الأدب ممكن تمييز ما لا يقلّ عن ٥ مراكز تركيز :

أ) شرح منهجيّات النقد الكتابيّ الحاليّة المختلفة كما في :

Reading in the New Testament : Methods of Interpretation *by C. Tuckett.*

ب) تاريخ الطرائق التفسيريّة منذ القديم إلى اليوم كما في:

The Study and Use of the Bible by J. Togerson and others (Grand Rapids: Eerdmans, 1988).

ج) مناقشة لاهوتيّة للوحي والإلهام والمقارنة بين سلطة الكتاب والكنيسة كما في

D. G. Bloesch, *Holy Scripture: Revelation, Inspiration & Interpretation.*

د) مناقشة لغويّة-فلسفيّة لنظريّات الفهم كما في :

R.E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamar* (Evanston: Northwestern University Press, 1969).

وتبلغ أوجها في أعمال Paul Ricoeur و David Tracy ،

هـ) معالجة لمقاربات النقد الأدبيّ الجديد كما في :

Interpreting the Bible: A popular Introduction to Hermeneutics by T.J. Keegan, O.P. (New York: Paulist, 1985).

يجد القارئ تركيبات مختلفة من هذه المقاربات .

التفسيريّة" أو "المشكلة التفسيريّة" وغالباً ما يشيرون إلى الموضوع بالجمع "hermeneutics" أو بالمفرد "hermeneutic".

ما يلي هو تقديم مبسَّط للتفسير الكتابيّ استناداً إلى المنظار الأرثوذكسيّ الآبائيّ (أنظر الفصل الرابع) ومتضمّناً الأبعاد الرئيسة للإيمان والمنطق والكنيسة[٢]. كلّ موقفنا التفسيريّ يمكن وصفه بالمحافظة الديناميكيّة المرتكزة على الافتراضات المسبقة:

أ) احترام سلطة الكتاب المقدّس والكنيسة والعقيدة المسيحيّة التقليديّة احتراماً بالغاً،

ب) أهميّة الصلاة والعبادة والحياة الروحيّة في دراسة الكتاب المقدّس،

ج) السعي الصادق والمسؤول نحو الحقيقة استناداً إلى مبدأ أنّ المعنى الأساس في نصّ الكتاب هو الذي يُبلَّغ بالتفسير النقديّ والنحويّ والتاريخيّ،

د) الهدف النهائيّ للتفسير الكتابيّ هو إنارة الحقائق اللاهوتيّة والمعاني الأخلاقيّة في الكتاب المقدّس.

---

(٢) كَتَب باحثون أرثوذكس عدداً من الكتب حول الأوجه الشكليّة والتاريخيّة واللاهوتيّة للتأويل بدءاً بـ ف. أنطونياديس (١٩٢١) انتهاءً بـ س. أغوريديس (١٩٧٩). بالمعنى الفلسفيّ الضيّق، هناك عمل ممتاز لـ
P. Andripoulos, *Τό πρόβλημα τού < ΙστορικύΙησού > έν τῄ συνγχρόνω 'Ερμνευτική* (Athens, 1975).
See Also A. Ugolink, "An Orthodox Hermeneutic in the West" *SVTQ* 27, (2, 1983), pp. 93-118; J. Breck, "Exegesis and Interpretation: Orthodox Reflections on the 'Herneutical Problem'" *Ibid*., pp. 75-92, and his book *The Power of the Word*; as well as M. Ford, "Seeing, But Not Receiving: Crisis and Context in Biblical Studies" *SVTQ* 35 (2-3, 1991), pp. 107-125.
يعبّر يوحنّا باناغوبولوس بقوّة عن البعد الآبائيّ في أعماله بما فيها مؤخراً المدخل إلى العهد الجديد (١٩٩٤). لا يمكن القول إنّ الأرثوذكس قد حدّدوا لأنفسهم بوضوح كاف مسألة التأويل. يجب رسم الأوجه والعوامل الكثيرة في هذا العلم بدقة ووضعها في رؤية شموليّة. إنّ طريقة فعّالة لهذا العمل تتضمّن: التمييز بوضوح أكثر بين التفسير (exegesis) والتفسير (interpretation)، العلاقة بين الإيمان والعقل، دور البحث العلمي وطرائقه النقديّة، كما حياة الكنيسة العمليّة وسلطتها، ومن ثم ربط هذه الأمور ببعضها البعض.

في البدء قد تساعدنا بعض التميزات. رغم أنّ الصفات تفسيريّ (interpretive) وشرحيّ (exegetical) أو تأويليّ (hermeneutical) تُستَعمَل غالباً من غير تمييز أو بطرائق متداخلة، فإنّ نقاشاً أكثر دقّة يتطلّب تحديدات أكثر وضوحاً. الشرح Exegesis (من الفعل ἐξηγέω في اليونانيّة الذي يعني حرفيّاً "يستخرج من" أو "يقود خارجاً") يتعلّق أوّلاً بالمعنى الأصيل للنصّ، أي، ما يبثّه الكاتب في اللغة الأصليّة بأسلوب محدّد وبنية نحويّة محدّدة وإطار تاريخيّ محدّد. الموضوعيّة المطلقة في التفسير exegesis هي وهم، بينما الموضوعيّة النسبيّة ممكنة كما هو مبرهَن في عدد من مجالات الإجماع بين الباحثين على المستوى الشرحيّ الوصفيّ. تقدّم الأطر النحويّة والتاريخيّة بعض المعطيات الموضوعيّة لفهم بعض المقاطع الكتابيّة بشكل دقيق إلى حدّ ما[٣]. إنّ الروايات الوصفيّة لمجمل فكر الأسفار المقدّسة والكتّاب، رغم تضمّنه متغيّرات أكثر وتالياً أقل أماناً، هي أيضاً ممكنة. فيما يستطيع أيّ قارئ متأن أن يخرج برؤى تفسيريّة، إلا أنّ الباحثين المتدربين هم الأكثر تجهيزاً ليعطوا تفسيراً نظاميّاً على مستوى واعٍ وبأدوات مناسبة. مثاليّاً، التفسير هو مهمة وصفيّة، والتركيز فيها هو على النصّ طالما أنّ المفسّر يتعقّب المعنى الرئيس، فكلّ الطرائق الأدبيّة والتاريخيّة المستعملة مُرَحَّب بها على أنّها بالمبدأ مشجّعة للكشف وحياديّة. تنشأ التعقيدات الأساسيّة في التفسير من: أ) دلائل غير كافيّة، ب) تخمينات اعتباطيّة للمفسّرين، ج) الإفراط في تحليل الخلفيّة ود) انحرافات غير مضبوطة للمترجمين، وفي هذه الحالة يصبح الشرح (exegesis) تجسيداً لأفكار المفسّر في النصّ (eisegesis). أفضل طريقة لمعالجة هذه الصعوبات هي أن يراجع المفسّرون أحدهم الآخر ليتأكّدوا أنّهم يقومون بتفسير وصفيّ ساعين إلى المعنى الأصليّ والكامل كما يُعبَّر عنه قرينيّاً بكلمات الكاتب.

---

(3) Raymond Brown, "Hermeneutics," in *NJBC*, p. 1152.

التفسير (interpretation) هو بالمبدأ مستوى آخر من معالجة الكتاب المقدّس حيث يُنظَر إلى النصّ، عن وعي أو عن غير وعي، من حيث قيمته بالنسبة إلى القارئ. إنّه تقدير أكثر حريّة وتطبيق مدرَك في نصّ، عادةً استناداً إلى أسئلة القارئ واختياره واهتماماته وقيمه، مفسّراً كما قد يفسّر أيّ شخص أيّ حدث أو بيان أو عمل فنّي. التفسيرات الأكثر معنى هي تلك المرتكزة بشكل أصيل على المعنى الأصليّ الشرحيّ للنصّ. في أيّ حال، إنّ المفسّرين انتقائيّون بشكل لا يمكن تفاديه وغالباً ما يتحرّكون خارج إطار الكاتب بالإشارة إلى معانٍ أخرى ممكنة وتطبيقات مغيّبة للنصّ وقد تكون متقاربة. التفسير (interpretation) هو بالدرجة الأولى مهمّة وصفيّة ولكن تقويميّة تسعى إلى استخراج الحقيقة النافعة أو الثابتة من الكتاب المقدّس. بدون أن نميّز بشكل مطلق، ما هو مستحيل، الشرح الوصفيّ (descriptive exegesis) يسعى إلى ما "عنى" الكتاب، والشرح التقويميّ (evaluative exegesis) يسعى إلى ما "يعني" الكتاب[٤]. بالطبع، بالنسبة إلى الكثير من المؤمنين، ما عناه الكتاب وما يعنيه هما الشيء ذاته بالكامل، بخاصّة في ما يتعلّق بأحداث الخلاص وحقائقه.

---

(٤) نجد أقوى حالة للتمييز بين "ما عنى" وما "يعني" النصّ، أي بين التفسير التقويميّ والتفسير التأويليّ في دراسة الكتاب في:

Krister Stendhal, "Method in the Study of Biblical Theology," *The Bible in Modern Scholarship*, ed. J. Philip Hyatt, pp. 196209, and "Biblical theology, Contemporary," *IDB*, Vol. 1, ed. George A. Buttrick (New York: Abingdon, 1962), pp. 418-432.

لا يصح اعتبار هذا التمييز المنهجيّ تافهاً كنوع من وسائل تحايل التأويل، وهو ما يكرّر Stendhal رفضه. إنّه تمييز أساس مساعد على الكشف (وليس فصلاً مطلقاً) لتوضيح أن العمليّتين المترابطتين الواجب مواجهتهما بشكل متعادل تكمنان في عمليّة التفسير الكتابيّة التقويميّة أو المعياريّة. بحسب Stendhal، المقاربة الوصفيّة لا تكفل الموضوعيّة إنّما فقط تدعو إلى تفحص الموضوعيّة بشكل ثابت بمقابل الميل الثابت نحو إخضاع التحيزات والميول الشخصيّة من أجل الفهم الأكثر وضوحاً للنصّ الأصليّ وطبقات التقاليد التفسيريّة في الكتاب والأدب الآبائيّ. بقدر ما تكون الفوارق بالمعنى دقيقة على المستوى الوصفيّ، يصبح تحديّ المهمة التقويميّة أكثر وضوحاً (وليس بالضرورة أكثر سهولة).

في أيّ حال، من الغموض بمكان التأكيد حرفياً على قصة الخلق في ستّة أيام أو على أن المياه مخبّأة فوق قبّة سماويّة جامدة، لأنّ الكتاب يصف الكون بهذه الطريقة. في هذه المعرفة، طرحت العلوم فهمنا بشكل عميق. قد لا يعطي الكثيرون معنى إعلانيّاً للنصيحة بشرب بعض الخمر (١تيموثاوس ٥: ٢٣)، ولكن قد يفعل البعض هذا بالنسبة إلى ستر رأس المرأة (١كورنثوس ١١: ٥-١٠)[٥]. ماذا عن العبوديّة ومرتبة النساء الدنيا في عالم الكتاب؟ ماذا عن تملّك الشياطين والعجائب؟ ماذا عن التعاليم كمثال أنّ طاعة الربّ تجلب الرغد الذي لا ينضب وعدم الطاعة يجلب العذاب، ما يضحده كتاب أيوب وسيرته؟ هذه الأمور تجعل مهمّة التفسير التقويميّ ضروريّة ولا مناص منها. واضح أيضاً أنّ التفسير قد يكون مثيراً للجدل ومسبّباً للانقسامات بسبب تضارب الافتراضات المسبقة والقيم وخيارات المفسّرين.

يعالج التأويل (Hermeneutics) انعكاس الطرائق والأسس وافتراضات كلّ من الشرح (Exegesis) والتفسير (Interpretation) أي مجمل نظريّة الدراسة الكتابيّة وشرحها كلّها. ما سبق قوله عن الشرح والتفسير يشكّل الاعتبارات المتعلّقة بالتأويل. هذا العلم يضمّ كلّ العمليّة من الملاحظة النحويّة الأكثر بساطة حول نصّ ما إلى التأمّل الأكثر عمقاً في خبرة الله الموصوفة في هذا النصّ. على المستوى الشرحيّ تنحو مهمة التأويل إلى أن تكون شكليّة وحياديّة بشكل مقبول لأدوات المنهجيّة الأدبيّة والتاريخيّة وعمليّاتها[٦]. على المستوى التفسيريّ

---

(٥) هذه الأمثلة مأخوذة من:

Gordon D. Fee, *Gospel and Spirit: Issues in New Testament Hermeneutics, pp. 2-3, 5.*

(6) For example, O. Kaiser and W.G. Kümmel, *Exegetical Method: A student's Handbook,* trans. E.V.N. Goetchius (New York: Seabury, 1963); J.H. Hayes, *Biblical Exegesis: A beginner's Nadbook* (Atlanta: John Knox, 1983); and G.D. Fee, *New Testament Exegesis: A Handbook for Students and pastors* (Philadelphia: Westminster, 1983).

في أيّ حال، قد يحتوي جزئياً عرض المبادئ والطرائق افتراضات تقويميّة ثقيلة، مثلاً في ما يتعلّق بدور النقد وتطبيقه كما في: H. Conzelmann and A. Lindermann, *Interpreting the New Testament: An Introduction to the Principles and Methods of N.T. Exegesis,* trans S.S. Schartzmann (Peabody: Hendrickson, 1988).

الكنسيّ، مهمّة التأويل (Hermeneutical)، أي مهمة شرح الفهم التقويميّ، تصبح لاهوتيّاً أكثر تطلّباً. على مستوى تخاطب النظريّات اللغويّة والفلسفيّة، تكون مهمّة تحليل كيفيّة نقل المعنى الأساس على مستوى المفهوم أكثر روعة، وقد تكون فلسفيّاً مستحيلة(٧). المسألة الأكثر سخونة في التأويل هي العلاقة بين الإيمان والعقل في تفحّص محتويات الكتاب وفي تحديد أيّ من عناصر هذه المحتويات هي ذات معنى. تصبح مهمّة التأويل أكثر وضوحاً، مع أنّها ليست أكثر سهولة، عندما يكون الشرح والتفسير متميّزين منهجيّاً، أكثر منهما متميّزين بشكل مطلق، وعندما تكون افتراضات المفسّر الخاصة معلَنة للمناقشة والتوضيح.

رؤيّة حياتيّة:

مسألة التأويل هي أبعد من قراءة الكتاب ودراسته. في الحياة، كلّ إنسان وكلّ شيء هو بلا مناص في عمليّة تفسيريّة، عن وعي وغالباً من دون وعي. إنسان يقرأ الكتاب المقدّس أو الصحيفة اليوميّة، مؤرّخ يتفحّص بياناً قديماً أو نقشاً، عالم يبحث عن جرثومة أو عن مجرّة، عاشق يتحدّث مع محبوبته: كلّ هؤلاء متورّطون في التفسير. لكلّ من الحياة الشخصيّة، التاريخ، العلم، الأدب، الفن، إلخ... مظاهره التفسيريّة الخاصّة. كيفيّة التفكير بهذه المجالات وربطها هي جزء من المسألة التفسيريّة الأوسع وذات الحدود المشتركة مع الحياة نفسها. وبقدر ما يتضمّن هذا السعي بحثاً عن الحقيقة لتركيز قرارات الحياة عليها، فهو يستلزم فرضاً أخلاقيّاً ضمنيّاً، ألا وهو القيام به تكامليّاً. الجهد لمعالجة الدلائل، أو كلّ خداع آخر في البحث، يجعل السعي تافهاً ويضرّ بالحقيقة. بما أنّ الحياة سرّ

---

(٧) أنظر:

R.E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadame*

لسرد أهم النظريّات التفسيريّة في العصر الحديث والتي تقدّمت وتحسّنت بأعمال:

Paul Ricoeur و David Tracy.

عظيم والفهم البشريّ محدود، البحث عن الحقيقة يتمّ بأفضل أشكال البحث من الانفتاح المتلقّي والتواضع الإبستيمولوجيّ على أمل أنّ جمال الحقيقة الداخليّ وقوّتها، أينما وجدت، ينتصر ويشدّ القلوب البشريّة. تتطلّب العمليّة معرفة افتراضات الادعاءات وحدودها، كما تتطلّب رغبة في حمل هذه الادّعاءات إلى مناقشتها في النّور. هذه العناصر تقدّم أسساً لمعاملة محترمة للآخرين من أجل كرامة بشريّة عالميّة وتفادي الجدليّة.

بالنسبة إلى قراءة الكتاب المناسبة والفهم الصحيح، يجب تذكّر أنّ الكتّاب الإنجيليّين عالجوا العلاقات بين الله والشعب على مقياس الحياة نفسها. فهم لم يكتبوا للمفسّر التقنيّ، اللاهوتيّ أو الواعظ، إنّما كتبوا للجميع[8]. لقد اعتبروا أنّ كلّ قارئ أو سامع سوف يفهم جوهر رسالتهم عن الله وعمله الخلاصيّ ومتطلّباته الأخلاقيّة. رسالتهم ونظرتهم تركّزتا ليس على تفسير النصوص التقنيّ ولكن على تفسير الحياة بشكل أوسع مؤسَّس في خبراتهم عن الله وقيم الجماعة المؤمنة التي عاشوا في كنفها.

مثلاً، في التعاطي مع العهد القديم، كان كتّاب العهد الجديد أقلّ اهتماماً بالشرح وبالأكثر اهتمّوا بالتفسير على أساس ما اختبروه مع المسيح وكيف فهمت الكنيسة الأولى عمله الخلاصيّ. البحث عن الشرح القرينيّ بالمعنى الحديث بين المفسّرين الأوائل اليهود أو المسيحيّين، هو مفارقة تاريخيّة فادحة. على مستوى التفسير، وبحثاً عن قيمة الكتاب ووثاقة صلته بالجماعة المؤمنة، يستطيع الإنسان تقرير ملاءمة التفسيرات المجازيّة والرمزيّة الموجودة أصلاً في العهد الجديد نفسه (متّى ١٣: ١٨-٢٣، ٣٦-٤٣؛ غلاطيّة ٤: ٢١-٣١؛ ١كورنثوس ١٠: ١-١١). آباء الكنيسة أيضاً، في طرائق وعظيّة وتعليميّة مختلفة، استغلّوا نجاح هذا النوع من "الشرح التفسيريّ interpretive exegesis" للغذاء الرعائيّ لشعب الله.

---

(8) R. Brown, "Hermeneutics," in *NJBC*, p. 1151.

لقد ظهر الشرح اللغويّ والمجازيّ الأكثر بروزاً بين آباء الكنيسة، مثلاً أثناسيوس وباسيليوس، بخاصّة في المناظرات العقائديّة حيث كانت دقّة المعالجة حاسمة(٩).

يستمرّ أغلب المفسّرين المعاصرين من بروتستانت وكاثوليك وأرثوذكس، باستعمال الكتاب المقدّس على هذا المستوى الواسع من التفسير. إنّهم أقلّ اعتماداً على شرح الباحثين التقنيّ ويعتمدون أكثر على التقاليد التفسيريّة لكنائسهم، هذه التقاليد التي تُحمَل عبر العبادة والعظات والتعليم(١٠). يعمل أغلبيّة الواعظين والمعلمين على هذا المستوى من التفسير. بما أنّ رسالة الكتاب الخلاصيّة موجّهة إلى الجميع، يتمتّع الجميع بحقّ المقاربة المباشرة للكتاب أي أن تتحدّاهم كلمة الله مباشرة من دون حاجة إلى باحث أو وسيط بين القارئ والله. إلى هذا، مع أنّ هناك درجات ومستويات من الفهم العقليّ، يستطيع الكلّ فهم إعلانات الكتاب الأساسيّة الدينيّة والأخلاقيّة. الإيمان بإله حيّ، الخبر السارّ عن محبّته ومسامحته في المسيح، وطلباته للقداسة والبرّ بالمبدأ يفهمها الجميع بطرائق مختلفة.

بالنسبة إلى الكنيسة والمؤمن، لا يمكن لحياة الإيمان أبداً أن تقوم بشكل أساس على البحث العلميّ. تفعيل رسالة الكتاب الجوهريّة أي الإيمان بما صنع الله للبشريّة والعيش في بركاته وحضوره، هو أمر شخصيّ يتخطّى المعرفة اللاهوتيّة الاحترافيّة ونظريّات التأويل المعقّدة. بالواقع، كما ذكرنا سابقاً، قد يحدث أنّ ما يستخرجه مؤمن على بساطة في الإيمان وتقبّل صلاتيّ في قراءته غير النقديّة للإنجيل، هو روحيّاً أكثر نفعاً ممّا يستطيع استخراجه مفسّر خبير أو لاهوتيّ متدرّب

---

(٩) في حالة أثناسيوس ضدّ الأريوسيّين وحالة باسيليوس ضدّ الإفنوميّين، أنظر:

T. Stylianopoulos, The Biblical Background of the Article on the Holy Spirit in the Constinopolitan Creed', *Études theeologiques 2: Le Iie Concile Oeucuménique* (Chambésy: Centre Orthodoxe, 1982), pp. 153-173, reprinted in T. Stylianopoulos, *The Good News of Christ: Essay on the Gospel, Sacraments and Spirit* (Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 1991), pp. 168-195.

(10) R. Brown, "Hermeneutics," in *NJBC*, p. 1163.

بكلّ معرفته ومهاراته النقديّة. أن نفتكر عكس ذلك، هو تفكير باطل لاهوتيّاً وخاطئ تاريخيّاً وجريء مهنيّاً.

على أيّ حال ما تحتاج إليه الكنيسة والبحث العلميّ، أي المؤمن والباحث، هو أن يكونا في تعاون الواحد مع الآخر وليس في مواجهة. فقد وجد الباحثون والبحث العلميّ في اليهوديّة والمسيحيّة منذ القرون الأولى وعملوا داخل الإطار بطرائق زمانهم. يعمل الباحثون المعاصرون بطرائق التفسير والتأويل العصريّة[١١]. مساهماتهم لا تُقدَّر في التحليل الأدبيّ والتاريخيّ واللاهوتيّ للكتب المقدّسة ومواضيعها ومفاهيمها ومؤسساتها وبالطبع تفاصيلها التفسيريّة. الدراسة الكتابيّة، عندما تكون إيجابيّة ومتجانسة مع موضوعها، تقدّم إيضاحات أساسيّة لأمور وصعوبات مثل التبرير بالإيمان وأدوار بطرس ومريم في العهد الجديد والكلمة والسرّ وإلخ.. وأمور أخرى ذات مضامين شخصيّة وكنسيّة ومسكونيّة[١٢]. يجب على العمل العلميّ أن يعرف جيّداً دراسة الكتاب واستعماله وتطبيقه من الكنيسة والمؤمن حتّى ولو تخطّاها.

يمكن للنتائج العلميّة أن تكون نافعة للجميع، للعلمانيّين والمعلّمين والوعّاظ واللاهوتيّين كما للكنيسة. وهكذا سوف يتعاطى كلّ من هؤلاء الدراسة الكتابيّة إلى الدرجة النافعة والملائمة لمستواه من العمل والمسؤوليّة[١٣]. ينتعش

---

(١١) أنظر الفصل الخامس.

(12) See "English Roman Catholic-Methodist Dialogue: Justification – A Consensus Statement, " *OC* 24(3,1988), pp. 270-273 J. Reumann, *'Righteousness' in the New Testament: 'Justification' in the United States Lutheran-Roman Catholic Dialogue* (Philadelphia: Fortress, 1982): R.E. Brown and others, eds., *Peter in the New Testament*; R.E. Brown and others, eds., *Mary in the New testament;* E. R. Carroll, "Mary in the Apostolic Church: Work in Progress, " OC 25(4, 1989), pp. 369-380: and G. Wainwright, "Word and Sacrament in the Church's Responses to the Lima Tex, " *OC* 24 (4, 1988), pp. 304-327.

(١٣) يلاحظ R. Brown بحكمة أنّ "الفطرة السليمة تعلّم أن تقاس كلّ تربية على قدرة السامعين، من دون أن يعني هذا أنّه ينبغي للتعليم الكتابيّ التمهيديّ أن يكون غير نقديّ. يعني أنّ التعليم الكتابيّ التمهيديّ يجب أن يكون نقدياً بشكل أساس" 'Hermeneutics'، *NJBC*, p. 1164.

الإنسان العاديّ ببساطة من شربة ماء، بينما يحلّل العالم الماء بحسب ذراتها من الهيدروجين والأوكسيجين. على الشكل ذاته، يستطيع فتى أن يشرب الماء الروحيّ في قصّة كتابيّة، بينما يحلّلها الشارح إلى تفاصيل صغيرة. الأوّل يتعلّق أوّلاً بالمعرفة الروحيّة أي المعرفة الاختباريّة على أساس الإيمان بالله ونعمته. الأخير يتعلّق بشكل أساس بالمعرفة المفاهيميّة المكتَسَبة بالعقل والتحليل النقديّ.

القوى التي تحرّك الإيمان والعقل والكنيسة:

في النهاية، يكمن التحدّي التفسيريّ الأكبر في تحديد العلاقة المناسبة بين الإيمان والعقل كما تطبّق على التفسير والشرح الكتابيّين، كلّ هذه بالمطلَق غير منفصلة. إذا كان الشرح مثاليّاً يسعى إلى استخراج ما في النصّ، يجب التحوّل إلى جوهر النصّ، أي ادّعاءاته اللاهوتيّة بشأن عمل الله الخلاصيّ الظاهر في خبرات أشخاص محدّدين[١٤]. لا تُقدّر قيمة الشرح في توضيح الخلفيّة التاريخيّة والفوارق الدقيقة الفعليّة لهذه الادعاءات اللاهوتيّة. في أيّ حال، لا يستطيع الشرح بذاته، بدون معونة الإيمان، أن يرتقي إلى حقيقة النصّ اللاهوتيّة. الشرح كإنجاز بشريّ أي كنشاط فكريّ مطوَّر قليل القدرة على الوصول إلى فهم قيّم فكرياً لحقيقة النصّ اللاهوتيّة ودخول خبرة الله الخلاصيّة الفعليّة المرموز إليها بتلك الحقيقة اللاهوتيّة. إذاً، المضمون الأساس الخلاصيّ للنصّ الكتابيّ لا يمكن الوصول إليه بالشرح الصرف بمعزل عن القوى المحرِّكة بالإيمان والنعمة.

بشكل مماثل، على مستوى التفسير التقويميّ، النماذج الفكريّة المتعلّقة بالتأويل التي يقترحها المنظّرون اللامعون، من شلايرماخر إلى أحدث النقاد

---

(١٤) يشير Schlier إلى هذه النقطة المهمّة على أنّ "هدف التفسير يجب أن يكون مناسباً لدعوة الله التي وجّهها عبر الكتاب وبه. إذ إنّ هذه الدعوة من دون أي شيء سواها هي حقيقة الكتاب المقدّس". يتطابق هذا الموقف مع التركيز الآبائيّ على σκοπός أي الهدف الرئيس أو غاية الكتاب المقدّس، كجوهر للتفسير.
(F. Hahh, *Historical Investigation and New Testament Faith: Two Essays*, p. 22).

الأدبيّين، قد تكون فكريّاً كافية كنظريات في المعرفة أي كنماذج لشرح الظروف التي يتمّ فيها الفهم البشريّ وحمل المعنى. لكنّ هذه النماذج النظريّة لا تستطيع من ذاتها أن تجلب المعنى الأعمق للنصّ الكتابيّ في قيمته اللاهوتيّة ولا أن تطلق قدرتَه الروحيّة في الحاضر. الصَدَع الأكبر في النظريّات التفسيريّة المعاصرة هو في الواقع تركيزها الأحاديّ الجانب على العالَم (الجزء) الساقط من الوعي البشريّ والمعرفة إلى درجة إهمال التركيز الكلاسيكيّ الآبائيّ على دور الإيمان وتطهّر القلب والروح القدس في الدراسة الكتابيّة والتفسير.

موقفنا هو أنّ معنى النصّ الكتابيّ الكامل وتفعيله يمكن أن يتمّ فقط عبر عمل الإيمان الذي يرتفع إلى ادّعاء الحقيقة في النصّ ويختبر قدرة تلك الحقيقة التي تغيِّر بعمل الروح القدس. من هذا المنظار، الطريقة الأساسيّة لقراءة ما تقدّمه شهادة الكتاب وفهمه والعيش بحسبه، ليست عبر الجدليّات المجرّدة إنّما عبر الإيمان المُختَبَر. ما يسمّيه آباء الكنيسة الرؤيّة الروحيّة (ثاوريا Θεωρία)[١٥] هو أفق الإيمان الجيّاش وهو ما يؤمّن الوصول إلى المعرفة الروحيّة، أيّ كعطيّة من الروح. هذا يشكّل المعرفة الحقيقيّة بالمعنى الكتابيّ المميّز، المعرفة ذات العمق الشخصيّ الوجوديّ، التي تنطوي على إلفة حميمة وحساسيّات روحيّة مناسبة للحقيقة الإلهيّة المُختَبَرَة في النصّ. يصف القدّيس كيرلّس الإسكندريّ هذه المعرفة على أنّها "تتضمّن في داخلها كلّ قوّة السرّ والمشاركة في البركة السريّة حيث نتّحد بالكلمة الحيّة والمعطية الحياة"[١٦]. بحسب هذا، دراسة الكتاب

---

(١٥) حول مفهوم الثاوريا أنظر الفصل الرابع تحت عنوان "منهجيّة الشرح" عند آباء الكنيسة.

(١٦) اقتباس من: Maurice F. Wiles, *The Spiritual Gospel: The interpretation of the Fourth Gospel in the Early Church* (Cambridge: Cambridge University Press, 1960), p. 86.

يشير Wiles في الصفحات ٨٤-٨٦ إلى النظرة المشتركة بين آباء الكنيسة والكتاب المقدّس حول معرفة الله الاختباريّة عبر المشاركة في الحياة الإلهيّة.

المقدّس من أجل الاستيلاء على قيمته الروحيّة نشاط مواهبي محدّد نوعيّاً بحياة الإنسان[١٧].

مثلاً، عندما يكتب القدّيس بولس أنّ في ملء الزمان أرسَل الله ابنَه ليخلّص البشريّة وأيضاً أرسَل روح ابنه إلى قلوب المؤمنين التي بها يعرفون اختباريّاً ويؤكّدون موقفهم البَنَويّ أمام الله (غلاطيّة ٤ : ٤-٦)، فهو يعلن حقائق لاهوتيّة عن عمل الله الخلاصيّ وحضوره. لا توجد طريقة قاطعة لفهم هذه الحقائق وعيشها غير النعمة بالإيمان. بشكل مماثل، عندما يعلن المسيح أنّه الكرمة الحقيقيّة وتلاميذه هم الأغصان، وأنّه مع تلاميذه يجب أن يحيوا في شركة حميميّة من المحبّة المُتَبادَلَة (يوحنا ٥ : ١-١١)، ليس هناك من طريقة لفهم هذه الحقيقة الروحيّة بعمق واختبارها إلاّ بالنعمة بالإيمان. وهكذا أيضاً دعوة الكتاب إلى القداسة، عبر عيش مخلصٍ بشكل أكثر شمولاً من المعرفة المفاهيميّة الصحيحة لهذه العبارات المحقَّقة بعمَل اختصاصيّي التفسير المدرَّبين.

بحسب القدّيس باسيليوس، تقصّر الكلمات والمفاهيم في الشؤون الروحيّة واللاهوتيّة. يذهب تفسير الكتاب إلى أبعد من تعقيدات المنطق إلى شؤون أساسيّة في الكنيسة والحياة الدينيّة. بما أنّ العقل مظلمٌ بعالم الشهوات الداخليّ الساقط، يجب أن يكون الاتّكال على معرفة الله الصحيحة، على

---

(١٧) يعبّر الأب جورج فلوروفسكي عن هذه النظرة الآبائيّة في "خُلُق الكنيسة الأرثوذكسيّة The Ethos of the Orthodox Church"، ص. ٤١، كما يلي: بمعزَل عن الحياة في المسيح، لا يحمل اللاهوت أي قناعة، ومفصولاً عن حياة الإيمان، يستطيع اللاهوت أن ينحلّ إلى مجادلات فارغة. . . اللاهوت الآبائي كان متأصلاً في الالتزام القاطع بالإيمان. . . "اللاهوت" ليس غاية بحدّ ذاته. إنّه دائماً طريق. لا يمثّل اللاهوت أكثر من إطار فكريّ للحقيقة المعلَنة، شهادة "نوسية" (نسبةً إلى النوس) لهذه الحقيقة. لا يمتلئ هذا الإطار بالفحوى الحيّة إلاّ بممارسة الإيمان. (لفهم وافٍ عن النوس أنظر: "الفكر الكنسي الأرثوذكسي" للميتروبوليت إيروثيوس فلاخوس، ترجمة الأب أنطوان ملكي، تعلونيّة النور الأرثوذكسيّة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢، ص. ٢٧. (المترجم))

أعمال البرّ، أي العيش المسيحيّ الأصيل المُوَجَّه بوقائع وحقائق التقليد المسيحيّ الأَساسيّة[18].

ومع هذا، أليس للعقل دورٌ هامٌ في قراءة الكتاب ودراسته؟ العقل هبة من الله ويجب استعماله إلى أبعد مدى طالَما أنّه يعرف دوره وحدوده المناسبين. بالنسبة إلى القدّيس غريغوريوس النيصصيّ، العقل هو "أعلى قُدُرات (مواهب)" الكائن البشريّ، وعلامة صورة الله[19]. يمكن للعقل أن يبحث ويُغني معرفتَنا في أمور كثيرة كالمعنى الكامل لمفهوم القدّيس بولس "ابن الله"، أو "الكرمة الحقيقيّة" كصورة للمسيح عند الإنجيليّ الرابع، أو العلاقة الداخليّة بين وصايا الكتاب الروحيّة والأخلاقيّة. يمكن للعقل أن يسعى إلى الهدف الرئيس (σκοπός) لشهادة الكتاب التي هي، كما ذكرنا، إعلان عمل الله الخلاصيّ في التاريخ والحقائق الإلهيّة عن الحياة والخلاص والخبرة الإلهيّة الخلاصيّة التي يشهد لها الكتاب ويدعو إليها.

يمكن للعقل أيضاً أن يسعى إلى حلّ الفروقات في الكتاب أو شرحها. هل نحن مُخلَّصون بالإيمان وليس بالأعمال بحسب بولس في روما ٣: ٢٨ وغلاطيّة ٢: ١٦، أم بالأعمال وليس بالإيمان بحسب يعقوب ٢: ٢٤؟ ماذا نفعل بالتفاصيل المتضاربة في ما يُروى حول تعليمات المسيح التبشيريّة (مرقس ٦: ٨-٩، متى ١٠: ١٠)؟ وتحوّل بولس (أعمال ٩: ٧)؟ ماذا عن المسائل الأخلاقيّة كالقبول البديهيّ الحضاريّ للعبوديّة وبأن على العبيد أن يُطيعوا الخشونة كما للرؤساء الوثنيّين (١بطرس ٢: ١٨)؟ يمكن للعقل أن يعالج هذه الأمور والمسائل، ليس على عكس الإيمان ولكن بالتعاون معه. إلى هذا، يمكن للعقل أن يمنع من

---

(18) So Philip Rousseau, *Basil of Caeserea*, pp. 106-112, 117f.

(١٩) كان الآباء الكبادوكيّون المدافعين عن العقلانيّة بقدر ما كانوا ضدّ الاستفاضة فيها.

So Jaroslav Pelikan, *Christianity and classical Culture* (New Haven: Yale University Press, 1993), p. 128).

الانزلاق في الحرفيّة التبسيطيّة كاقتلاع عين المرء عندما يُخطئ بواسطتها، أو فكرة أنّ الله عنده يدان فعليّتان لأنّه خلق السماوات بيديه (عبرانيين ١ : ١٠)، أو حتّى فكرة أنّ الله هو ذكر لأنّه غالباً ما يشير إليه الكتاب كأب. يمكن للعقل أن يقودنا إلى تذوّق الأوجه البشريّة لكلمة الله وإلى قراءة الكتاب المقدّس ككتاب إيمان ودين وليس مجرّد كتاب للتاريخ أو العلم.

ثم ماذا يحدث إذا، على أساس عقلانيّ، طُرِحَت أسئلة حول ما إذا كان علينا قبول صحة قول القدّيس بولس عن ابن الله، أو إعلان المسيح عن نفسه، وهو لم يكتب أيّ إنجيل، بأنّه الكرمة الحقيقيّة؟ الجواب يمكن أن يكون فقط أنّ على المرء أن يصدّق شهادات بولس والإنجيل الرابع الذي يحمل شهادة لحياة الجماعة المؤمنة وقِيَمها، وهي الجماعة الأوسع التي تلقّت هذه الشهادات على أنّها صحيحة وأَدرَجَتْها في الكتاب المقدّس. هنا نجد الأهميّة المقرِّرة لشهادة القدّيسين والأنبياء والرسل والقدّيسين وفوق الجميع السيّد نفسه[٢٠]. بكلمات أخرى، يربض إيمان القارئ أو المفسّر بشكل كبير على الإيمان الرسوليّ بالعهد الجديد وحقيقة الكنيسة التي تجمع هذا العهد. بالطبع، يستطيع المرء أن يبحث عن أساس أخلاقيّ وأن يقتنع بالمحتوى الأخلاقيّ في حياة وتعاليم يسوع وبولس والكنيسة. مثلاً، الإدّعاء بخبرة الله والتعليم عن المحبّة هما أمر، وادّعاء الشيء ذاته والتعليم عن الحرب هما أمر مختلف. في النهاية، يستطيع القارئ، أن يعتمد على الإيمان الرسوليّ والكنيسة في ما يتعلّق بالادّعاءات المتعالية عن المسيح إلى الوقت الذي، بالنعمة عبر الإيمان، يكون

---

(٢٠) بحسب فلوروفسكي في "خُلُق الكنيسة الأرثوذكسية"، ص. ٤٠، دعوة "اتّباع الآباء القدّيسين"، ليست "إشارة إلى تقليد مجرّد، إلى صياغات وعبارات. إنّها بالدرجة الأولى دعوة إلى أشخاص، إلى شهود قدّيسين". بالنسبة إلى فلوروفسكي، هذا ينطبق أيضاً على الرسل لأن الكنيسة، كونها رسوليّة وآبائيّة، هي على الدرجة ذاتها من الالتزام بالإنجيل الرسولي كما بالعقيدة الآبائيّة.

للقارئ ذاته خبرة حضور المسيح المخلِّص والاقتناع الشخصيّ. ومع هذا، حتّى هذه الخبرات العميقة والحاسمة لا تمنع استعمال العقل بل بالأحرى تنيره وتقوده.

إذاً، فيما يستطيع العقل أن يحلّل الكثير من وجوه الإنجيل ويشرحها، لا يستطيع بنفسه أن يلج حضور ادعاءات الإيمان وقدرتها الرفيعة في الكتاب ولا يستطيع تالياً أن يتجرأ على تقويمها. من المدهش أنّ المنظّرين التأويليّين، في جهودهم لشرح عمليّة التأويل في الاتصال بين الكتاب والقارئ المعاصر، حلّلوا عناصر لا تُحصى لغويّة وتاريخيّة وفلسفيّة لكنّهم أهملوا قيمة الإيمان والصلاة والعيش المسيحيّ المشترك كأمور أساسيّة لفهم القيمة الدينيّة الرئيسة التي لشهادة الكتاب وتقبُّلها. من وجهة نظر أرثوذكسيّة، بحسب القدّيس سمعان اللاهوتيّ الحديث، الحقيقة الروحيّة التي لتعاليم الكتاب، وليس مجرّد أبعادها الفكريّة، هي تماماً ما يشكّل كنوز الكتابات التي تُكشَف كمعرفة روحيّة للمؤمنين بالمسيح بالروح(٢١). في النهاية، بما أنّ حقائق الله وبركاته غير مفصولة عنه كنوع من "الحقيقة الأبديّة" أو الحقائق الكائنة بذاتها بالمعنى الأفلاطونيّ"(٢٢)، المفهوم الوجوديّ لكنوز الكتاب يتضمّن، بحسب القدّيس سمعان، لا شيء أقلّ من الاشتراك في الحياة الإلهيّة أي المعرفة الشخصيّة للشركة السريّة مع المسيح بالروح القدس. في هذا السياق يستحضر م. ملهولند المجاز الأرثوذكسيّ في طبيعة الكتاب الأيقونيّة. بالنسبة إليه، الكتاب نافذة كلاميّة على حقيقة متعالية، حقيقة حضور

---

(٢١) أنظر الملحق رقم ٢.

(22) John Panagopoulos, *Είσαγωγή στήν καινη Διαθηκη* (Athens: Akritas, 1994), pp. 433-434.

يشدّد باناغوبولس في هذا العمل على نقطة مهمّة مفادها أنّ الكتاب المقدّس ليس وديعة من صياغات نهائيّة لحقائق أزليّة إنّما هو شهادة لسرّ الله في عمله الخلاصيّ، وهو سرّ فائق الوصف.

الله المقدّس الذي يحدث التغيير والذي يتمّ اختباره في اللقاء مع النصّ الكتابيّ"[23]. لوقا ت. جونسون يشرح الموضوع بهذه الطريقة:

"تقاربنا كتابات العهد الجديد كشهادات وتفسيرات لادّعاءات دينيّة خاصّة تتعلّق بخبرة الله كما يتوسّط لنا بها المسيح. كما نلاحظ، إنّها لا تدّعي أبداً لنفسها التوسّط مع هذه الخبرة. ما يجب عدم ذكره هو إذاً أنّ القارئ المعاصر لا يستطيع التوصّل إلى هذه الخبرة باستعمال وسائل الأنثروبولوجيا والتاريخ والنقد الأدبيّ. إنّما يستطيع أن يَعي، باستعماله وسائل النقد، أنّه يتوصّل إلى الاحتكاك بالشهادة والتفسير"[24].

ولكن إذا أصرّ العقل بعناد على طرح أسئلة راديكاليّة مشكّكة، وإذا تجرّأ العقل على اعتبار نفسه قادراً على وضع عمل الله الخلاصيّ وحضوره موضوع تفحّص عقليّ، عندئذ يكون قد تخطّى حدوده بعمل جنونيّ من العمل الفلسفيّ. فهو يصبح أداة مدمِّرة أكثر منها بنّاءة في معالجة الكتاب. عندما يستعمل البحث العلميّ العقلَ بهذه الطريقة، يخلق، علنيّاً أو ضمنيّاً، جوّاً من الشكّ في قضايا الكتاب الأساسيّة بهذا يُضعف سلطته ككلمة الله. النتيجة الفلسفيّة هي أنّ عدم قدرة العقلانيّة على التعاطي مع الحقيقة المُطلَقة، وفوق كلّ شيء مع سرّ الله، تظهر كضعف في الحقائق المسيحيّة. في هذه الحالة، بحسب القدّيس غريغوريوس اللاهوتيّ، يُساء تفسير حدود العقل كضعف في الحقيقة المسيحيّة، وهو يعبّر عن هذا بهذه الكلمات القاطعة:

"وهكذا فعندما نقدّم سلطان التحليل العقليّ ونهمل الإيمان، عندما نبطل سلطان الروح بتحرّياتنا ويكون التحليل العقليّ من دون عظمة الموضوع –

---

(23) M. R. Mulholland, Jr. *Shaped by the Word: The Power of Scripture in Spiritual Formation*, p. 64.

(24) Luke T. Johnson, *The Writings of the New testament: An Appreciation* (Philadelphia: Fortress, 1986), 99. 7-8.

وسيكون كذلك على كلّ حال لأنّه ثمرة أداة ضعيفة هي عقلنا البشريّ – فماذا يجري والحالة هذه؟ إنّ الاستدلال يبدو كالسرّ ضعيفاً. وهكذا فإنّ دقّة التحليل العقليّ تظهر 'بطلان الصليب' على حدّ ما يرى بولس"[٢٥].

مأساة الأوجه الراديكاليّة للنقد الكتابيّ هي أنّه فيما يصبو الناقد إلى توضيح الشهادة الكتابيّة، فهو أو هي ينتهي "إلى رمي الطفل مع الوعاء". ميل المرء نحو التشكيك والإلحاد هو على درجة التزامه منطق الإعلان الفلسفيّ، أيّ ما يدّعيه الإيمان حول إظهار الله نفسه للشخصيات الكتابيّة والمؤمنين عبر الأجيال. بدون أفق الإيمان الأساس، يأخذ التفسير والشرح الكتابيّان كما التفكير بحسب التأويل، شكل لعبة شطرنج فكريّة ضخمة، قد تستحوذ على المتورّطين فيها، ولكنّها مربكة وبلا جدوى لأولئك المهتمّين بتحدّيات الحياة الحقيقيّة.

لكن أليست هذه أمور على علاقة بتكامل البحث والمناقشة العلميّة الحرّة التي قد تطرح، عن نيّة طيبة، أسئلة معثّرة حول الكتاب؟ أليس ممكناً أن يتبنّى أصحاب المعرفة والإيمان الصادق آراء متنوعة ويختلفون بحدّة حول عدد من الأمور المهمّة المتعلّقة بالكتاب؟ أليس هناك مؤمنون غيورون قد يدّعون، عن معرفة أو عن جهل، خبرات دينيّة فيسيئون استعمال الكتاب المقدّس بطرائق مختلفة؟ هل نحن نتخلّى عن حريتنا في الصعود نحو حاكميّة سلطويّة، كنسيّة أو علميّة، لصالح تفسير نهائيّ ومفروض من الخارج؟ هذه كلّها أسئلة صحيحة وجديّة. ما هي الطريقة التي يمكن معها طرح هذه الأسئلة من منظار التأويل؟

أوّلاً، يجب أن يكون واضحاً أنّ للبحث التاريخيّ ملء الحريّة بحسب المعايير المهنيّة استناداً إلى أفضل المنهجيّات النقديّة المتوفّرة. النقد الكتابيّ، في كلّ

---

(٢٥) الترجمة العربيّة من غريغوريوس النزينزي: *الخطب ٢٧-٣١ اللاهوتيّة*. سلسلة النصوص اللاهوتيّة. نقلها من اليونانيّة إلى العربيّة الأب يوحنّا الفاخوري. (بيروت: منشورات المكتبة البولسيّة، ١٩٩٣)، ص. ١٠٤-١٠٥.

منهجيّاته الأدبيّة والتاريخيّة الملحقة، هو حرّ في التعاطي بحكمة مع المادة الكتابيّة. فمن جهة، ثمّة ترحيب بهذه الدرجة من الليونة في التعاطي مع القصص الكتابيّة. سبب هذا الترحيب هو ندرة الإثبات كما طبيعة الكتاب الخاصّة ككتاب إلهيّ وبشريّ. مثلاً، ما اختبرته كنيسة القرون الأولى من تدفّق الروح في العنصرة هو أكثر أهميّة ممّا إذا كانت عطيّة العنصرة قد تمّت بحسب تفاصيل أعمال ٢ : ١-١٣ أو يوحنّا ٢٠ : ١٩-٢٣. من جهة أخرى، إذا أرادت جماعة الاختصاصيّين أن تحافظ على مصداقيّتها، فهي تتحمّل مسؤوليّة تصحيح المغالاة في الحكم التاريخيّ المشكّك والتي تصل أحياناً إلى أبعاد منافية للعقل بسبب الحساسيّات والنزعات الشخصيّة الأخرى[٢٦]. بشكل اعتراضيّ، غالباً ما ظهر علماء مشهورون تردّدوا في انتقاد مغالاة زملاء معروفين لهم، تالياً سمحوا بشكل غير ضروريّ بانتشار الشكّ في حقل التفسير وبفضيحة في الكنيسة. ورغم ذلك، الإيمان والحقيقة، اللذان لا يستطيعان احتمال تدقيق التفحّص التاريخيّ الجديّ، لا يستحقّان الكتاب المقدّس، الذي يعرض بصدق سقطات أبطاله العظماء، ومع هذا يدعو إلى الإيمان غير المتزعزع بحضور الله وعمله الخلاصيّين.

ثانياً، تختلف الأمور على مستوى التقويم الجوهريّ لمحتوى الإنجيل اللاهوتيّ والأخلاقيّ. على المستوى الوصفيّ التفسيريّ (exegetical)، للعلماء حريّة أن يكتشفوا بحسن نيّة ويناقشوا، على سبيل المثال، كلّ تفاصيل أفكار الرسول بولس اللاهوتيّة والأخلاقيّة. أمّا ما يتعلّق بالحقيقة الأساسيّة في خبرة بولس وتعليمه، فالقرار ليس حكماً تاريخيّاً بل هو حكم فلسفيّ، لا علاقة له

---

(٢٦) يعرض N. T. Wright تطرف أشخاص أمثال B. Thiering و A. N. Wilson , J, Spong في كتابه Who Was Jesus? (Grand Rapids: Eerdmans, 1992) فيذكر أن تطرفهم هو بلا أساس. فالبعض من هؤلاء المتطرفين هو من أعداء المسيحيّة اللدودين والبعض الآخر هو من زعماء الأصوليّين الذين يسيئون استعمال البحث العلميّ ويقدّمون استنتاجات مفاجئة تشوّش غير العالم. إنّ تعهد البحث الصحيح يشكّل الطريقة الأكثر فعاليّة في ضحدهم.

ببرهان قناعات بولس أو ضحدها وهي التي كوّنها عن الله وحياة البرّ بالاختبار. إنّ الخلط بين الأحكام التاريخيّة والفلسفيّة لمؤذ ومخادع. فيما لكلّ إنسان الحق بموقف فلسفيّ وفي المضيّ على طريقته في الحياة، لا يجدر بالمفسّر الكتابيّ أن يتّخذ وضعيّة فيلسوف متخفٍّ، أو فيلسوف مشكّك، في تفسيره وشرحه.

ثالثاً، إذا حُفظ الخطّ بين الأحكام التاريخيّة والفلسفيّة بشكل واضح، يكون الباحث الكتابيّ حرّاً في التفسير بنيّة صالحة وحتّى في درس التعاليم الأكثر حساسيّة عقائديّاً كمفهوم بولس ليسوع كابن لله وربّ[٢٧] مثلاً. قد يقترح باحث ما أنّ لغة بولس الخريستولوجيّة تستلزم مسحة إخضاعيّة متميّزة لأنّ مصدر العمل الإلهيّ ومركزه عند بولس، كما هو معروف جيّداً، هو الآب. وقد يوافق باحث آخر إنّما يضيف أنّ المعجزة الكبرى في خريستولوجيا بولس ليست المسحة الإخضاعيّة جزئيّاً بل تطورها الذي يبرز بشكل مدهش في الجيل المسيحيّ الأوّل. بالنسبة إلى الأخير، قد تكون خريستولوجيا بولس مجرّد خطوة قصيرة بعيداً عن تركيبات الكنيسة العقائديّة متجانسة كليّاً مع مفهوم بولس الخريستولوجيّ. وقد يتابع الباحثون مناقشة هذه الأسئلة وهم على علم كامل بالفرق في الأطر التاريخيّة لمناقشتهم وتضميناتها. إحدى التضمينات هي أنّ هناك تطوّراً في صياغة العقيدة، وأخرى هي أنّ الصياغات الكنسيّة الثالوثيّة والخريستولوجيّة متجانسة مع شهادة العهد الجديد. أمّا تضمين آخر فهو أن لا تكون هذه الصياغات متجانسة وفي هذه الحالة يستطيع الباحث أن يثبت للكنيسة بشكل مقنع أنّه على حقّ (ما هي البدائل المطروحة لخريستولوجيا بولس أو تفسيراتها؟) أو أن يخاطر بقراءة نفسه خارج الكنيسة بحسب ما يمليه ضميره.

ولكن رابعاً، ما لا يستطيع الباحث فعله هو تحديد الإيمان المعياريّ للكنيسة. على هذا المستوى العميق من الحياة، نصل إلى أرضيّة التأويل

---

(٢٧) هذا يتوافق مع موقف R. Brown في كتبه العديدة وفي عمله "التأويل" في *NJBC*، ص. ١١٦٣-١١٦٤.

الشركويّة، أيّ حقيقة أنّ الجماعة المؤمنة هي تنقل المعنى وتجعله شرعياً بشكل مطلق. نحن نعيش جميعاً في جماعات إيمان، سواء دينيّة أو علمانيّة. يتبادل الناس درجات من التنوّع والوحدة في الأفكار والمعتقدات ويتمتّعون بها في إطار جماعيّ. حتّى منتدى يسوع (Jesus Seminary) يرتكز على مجموعة من الباحثين، يشكّلون جماعة إيمانيّة، مع افتراضاتهم المسبقة وقيمهم وبرامجهم المعادية للمسيحيّة التقليديّة. كلّ المسيحيّين يعيشون في إطار كنائسهم وتقليداتهم، ولكن تتشابك بينهم بعض التشابهات والاختلافات. نحن نقرأ الكتاب المقدّس ونعمل من منظار شركويّ واسع. بغضّ النظر عن جهودنا الصادقة كي نكون موضوعيّين قدر الإمكان، فهذه الجهود يجب ألاّ تتوقّف. بالمقابل، الأشخاص الذين يتجرّأون على تغيير إطار الشركة هذا لأسباب لاهوتيّة هم نادرون ويستحقّون الاحترام. فيما لا يمكن تلافي أساسنا القائم على الشركة، من المُلزم أن نتابع حواراً علنيّاً باستقامة واحترام متبادَل على أمل أن تكون الحقيقة الجوهريّة ذاتها المقياس الأوّل للإقناع والسلوك.

على هذا الأساس، هناك بعد كنسيّ حاسم للتأويل. إلى جانب التأويل بالإيمان والتأويل بالعقل والبحث العلميّ، لدينا التأويل بحسب الكنيسة. مثاليّاً، هذه الأبعاد تعمل معاً، مصحّحة باستمرار بعضها البعض. يدخل الإيمان الشخصيّ جو خبرة الله المباشرة التي يشهد لها الكتاب. تلتزم الكنيسة بالسلطة القانونيّة للكتاب، كتابها، وبالشهادة التي هي مسؤولة عنها ومطلوب منها تفسيرها في ما يخصّ التعليم اللاهوتيّ والأخلاقيّ. ثلاثيّة التفسير بكاملها مترابطة داخليّاً وتعمل على أفضل وجه كوحدة متكاملة حيث القدّيسون والباحثون والمسؤولون يعملون معاً ويدمجون هذه الأبعاد. الإيمان الحارّ، بدون البحث العلميّ، قد يقود المؤمنَ إلى التقوى الأنانيّة والنزعة إلى إعاقة التقدّم وحتّى التعصّب. البحث العلميّ التحليليّ، بدون الإيمان والكنيسة، يقود الباحث إلى

أكاديميّات غير ملائمة ومراجعات عشوائيّة للمسيحيّة. الكنيسة كمؤسّسة، بدون الإيمان الحارّ والبحث العلميّ، قد تنحو نحو الشكليّة وإساءة استعمال السلطة.

ينطبق نموذج نظريّة التفسير المذكور أعلاه على كلّ المسيحيّين وكنائسهم. للكلّ الحقّ وعلى الكلّ مسؤوليّة تقويم موقفهم التفسيريّ من الكتاب، ليس فقط عبر العقيدة بل أيضاً عبر الحياة. إنّ الكنائس المنفصلة بحاجة إلى متابعة مناقشة اختلافاتها على ضوء البحث العلميّ. الوعد الذي يحمله هذا البحث كبير، طالما أنّه يؤخَذ جدّيّاً على ضوء التقليد الرسوليّ. من المنظار الأرثوذكسيّ، لن تكون هناك وحدة كنسيّة بمعزل عن المسيحيّة التقليديّة الرسوليّة التي ترسو على الكتاب. ليس للكنيسة الأرثوذكسيّة حاكم magisterium، لكون سلطتها العليا هي المجامع التي يجب أن يقبل قراراتها كلّ شعب الله[٢٨]. الأساس الجوهريّ للحقيقة هي حياة الكنيسة حيث كلّ الأعضاء، من المؤمنين العاديّين إلى الأساقفة، هم شهود ويحملون مسؤوليّة. فللجميع امتيازات وهم مسؤولون عن اتّباع الأنبياء والرسل وآباء الكنيسة في مقاربتهم سر الله والكلمة الكتابيّة.

ركّز توماس ف. تورانس، في مقال مميّز، على وجهين مقرّرين في التقليد الأرثوذكسيّ: الأمانة الحقيقيّة واحترام السرّ[٢٩]. هذان الوجهان ممكن رؤيتهما كحالتين أو منظارَين أرثوذكسيّين متعلقّين بنظريّة التفسير. يشير تورانس إلى أنّ صفة "أرثوذكسيّ" في الأرثوذكسيّة الكلاسيكيّة لا تعني إخضاع فكر الكنيسة لنظام موحّد تُفرَض الحقيقة عليها من الداخل، بل بالأحرى تشير إلى توجيه أوّليّ

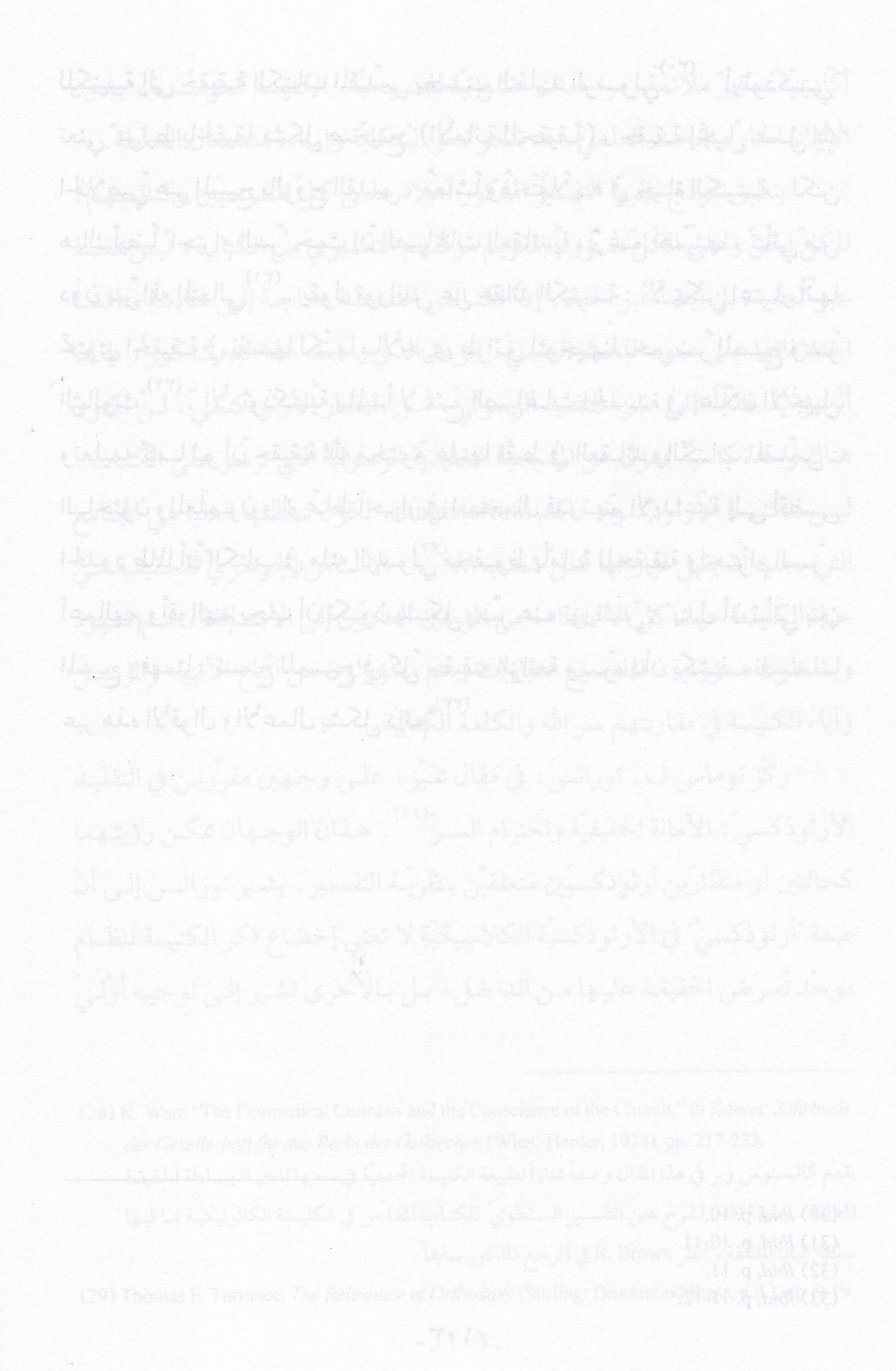
---

(28) K. Ware "The Ecumenical Councils and the Conscience of the Church," in *Kanon: Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Östkirchen* (Wien: Herder, 1974), pp. 217-233.
يقدّم كاليستوس وير في هذا المقال وصفاً ممتازاً لطبيعة الكنيسة المجمعيّة في سعيها للحياة بسلطة الحقيقة المطلقة، حقيقة الله. لشرح عن التفسير السلطويّ للكتاب المقدّس في الكنيسة الكاثوليكيّة بما فيها سلطة البابا المطلقة، أنظر R. Brown في المرجع المذكور سابقاً.

(29) Thomas F. Torrance, *The Relevance of Orthodoxy* (Stirling: Drummond Press, n.d.), pp. 9-19.

للكنيسة إلى حقيقة الكتاب المقدّس بحسب التقليد الرسولي"[٣٠] . "أرثوذكسي" تعني "مرتبط بالحقيقة بشكل صحيح" (الأمانة للحقيقة)، حقيقة إنجيل عمل الله الخلاصيّ عبر المسيح بالروح القدس، مُعاشاً ومُحتَفَلاً به في حياة الكنيسة. لكن هناك أيضاً "احترام السرّ" حيث إنّ الصياغات العقائديّة، رغم أهمّيّتها، تأتي من دون سرّ الله المتعالي"[٣١] . يقول تورانس عن عقائد الكنيسة: "لا يمكن اعتبار أنّها تحتوي الحقيقة في نفسها لكنّها بالأحرى طرائق لتوجيهنا نحو سرّ المسيح وسرّ الثالوث"[٣٢] . الأرثوذكسيّة بالمبدأ لا تمنع الصياغات الجديدة في إعلان الإنجيل وتعليمه كما لو أنّ حقيقة الله مختوم عليها فقط في العقائد والكتاب المقدّس. الباحثون والمعلّمون والوعّاظ أحرار في استعمال قدرتهم الإبداعيّة إلى أقصى الحدود طالما أنّ الكتاب في ملئه الرسوليّ محفوظ بأمانة للحقيقة واحترام السرّ. أعمالهم وأقوالهم يجب أن تكون بشكل يعبّر عنه تورانس: "بدل أن تأتي بين المسيح وفهمنا، تسمح للمسيح في كلّ حقيقته الرائعة وسرّه بأن يكشف نفسه لنا عبر هذه الأقوال والأعمال بشكل دائم"[٣٣] .

(30) *Ibid*, p. 10.
(31) *Ibid*, p. 10-11.
(32) *Ibid*, p. 11.
(33) *Ibid*, p. 11-12.



الفصل الرابع
آباء الكنيسة والكتاب المقدّس

كانت هناك بعض الإشارات إلى أفكار آباء الكنيسة ومساهماتهم في مناقشتنا مختلف أوجه الكتاب المقدّس واستعماله وتفسيره في مضامين تفسيرية مختلفة. معروف أنّ آباء الكنيسة كانوا تلامذة مكرَّسين للكتاب المقدّس. بالنسبة إليهم، سلطة الكتاب وقيمته على أنه السجل الأكثر قيمة للوحي الإلهيّ كانتا غير قابلتين للجدل وكبيرتين. موقف آباء الكنيسة جازم بخاصّة في ما يتعلّق بتقليد الكنيسة ولاهوتها. من الأساس إذاً أن نتفحّص التراث التفسيريّ. هدف هذا الفصل هو تقديم صورة شاملة عن عمل آباء في التفسير عبر النقاط التالية:

١) الإنجاز العام للتراث الآبائيّ التفسيريّ،

٢) النظرة الآبائيّة إلى سلطة الكتاب،

٣) معنى اللجوء إلى آباء الكنيسة،

٤) عرض المنهجيّة الآبائيّة بشكل عامّ.

التراث التفسيريّ الآبائيّ:

في الجيلين الأخيرين، وثّق عدد من الباحثين عمل آباء الكنيسة الأدبيّ واللاهوتيّ بإسهاب. من هؤلاء الباحثين Warner Jaeger، Hans von Campenhausen، G. L. Prestige، F. L. Cross، G. W. H. Lampe، Henry Chadwick، J. Quasten، و P. Chrestou. لقد أصلح عمل هؤلاء العلماء الآراء الخاطئة حول هلنيّة (Hellenization) المسيحيّة في القديم، ومن جهة أخرى، وضع الأساس لتقدير أكثر عمقاً وسعةً للتراث الآبائيّ. من ناحية

البحث الكتابيّ، فقد كان للتراث التفسيريّ لآباء الكنيسة انتباه واسع وإيجابيّ من قبَل باحثين أمثال: J. Daniélou، K. H. Schelkle، R. P. C. Hanson، R. M. Grant، Rowan A. Greer، ومؤخّراً يوحنّا باناغوبولوس John Panagopoulos. الدراسة المستمرّة للتفسير الآبائيّ أدّت إلى عدد من الكتب[1]. كما ظهر بين الحين والآخر في أماكن عدّة عدد من المقالات حول المقاربات الآبائيّة للكتاب المقدّس[2].

ومع هذا، رغم عودة الشباب إلى الدراسات الآبائيّة في القرن العشرين ما زالت تسيطر على عقول العلماء الكتابيّين غيمة حول عمل الآباء التفسيريّ. مجرّد سماع أنّ آباء الكنيسة مارسوا التفسير المجازيّ والرمزيّ والروحيّ كاف لرفع شكوك هؤلاء العلماء المعاصرين المطبوعة في المنهجيّات النقديّة التاريخيّة والأدبيّة. ومع أنّنا نستطيع التأكيد على أنّ التطرّف المجازيّ والمغالاة الأفلاطونيّة موجودان

---

(1) R.M. grant with David Tracy, *A Short History of the interpretation of the Bible* (Philadelphia: Fortress, 1984); James L. Kugel and Rowan A. Greer, *Early Biblical Interpretation* (Philadelphia: Westminster, 1986); Joseph W. Trigg, *Biblical Interpretation: Message of the Fathers of the Church* (Wilmington: Glazier, 1988); Frank Sadowki, S.S.P. ed., *The Church Fathers on the Bible: Slected Readings*; K. Froehlich, *Biblical Interpretation in the Early Church* (Philadelphia: Fortress, 1984); and Bertrand de Margerie, S. J., *An Introduction to the History of Exegesis, Vol. 1: The Greek Fathers*, trans. Leonard Maluf (Petersham: Saint Bede's Publications, 1993).

(٢) مثلاً:

Geoffry W. Bromiley, "The Church Fathers and Holy Scripture", in *Scripture and Truth*, D. A. Carson an John D. Woodbridge, eds., pp. 199-220; J. Pelikan, "The Spiritual Sense of Scipture: The Exegetical Basis for St. Basil's Doctrine of the Holy Spirit," in *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic*, Part I, ed. P. J. Fedwick (Toronto: Pontifical Institute, 1981), pp. 337-360; by the same, "Council or Father or Scripture" The Concept of Authority in the Theology of Maximus Confessor," *The Heritage of the Early Church: Essays in Honor of Georges V. Florovsky*, ed. D. Neiman and M. Schatkin (Rome, 1973); Andrew Louth, "The Hermeneutical Question Approached through the Fathers", *Sob* 7 (7, 1978), pp. 541-549; Allan E. Johnson, "The Methods and Presuppositions of Patristic Exegesis in the Formation of the Christian Personlity," *Dial* 16 (3, 1966), pp. 186-190; and T. J. Towers, "The Value of the Fathers," *CQR*, July-September 1965, pp. 291-302. Metropolitan Demetrios Trakatellis *Οἱ Πατέρες 'Ερμηνεύουν-Ἀπόψεις Πατερικης Βιβλκης 'Ερμηνείας* (Athens: Apostolike Diakonia, 1996).

عند بعض المفسّرين القدماء، كأوريجنس، إلاّ أنّ الدراسات الكتابيّة المعاصرة متقدّمة بشكل لا يُقارَن في التحليل الأدبيّ التاريخيّ. أمّا البحث عند الآباء عن مناقشات موازيّة للمسألة الإزائيّة، أو أصول الأسماء الخريستولوجيّة وغيرها من الإشكاليّات الأدبيّة والتاريخيّة المصقولة في الدراسات الكتابيّة المعاصرة، قد يكون عملاً بلا جدوى بقدر ما هو منطوٍ على مغالطات تاريخيّة. في أيّ حال، الانطباع السائد هو أنّ أغلب الدارسين الكتابيّين يهملون عمل الآباء بمجمله بسرعة. كما يظهر أيضاً أنّ قلّة من الباحثين الكتابيّين تخطّوا بعملهم مقاربة أوريجنس المجازيّة إلى التفسير الوقور عند أثناسيوس وباسيليوس وكيرللس الإسكندريّ الذين يتّكلون بشكل ثابت على الفهم القرينيّ والنحويّ[٣] كما على الفهم العقائديّ واللاهوتيّ. البحث الكتابيّ المعاصر، بسبب انشغاله بالطريقة التاريخيّة، يبدو وكأنّه أظهر صمماً إزاء قيمة تراث الآباء التفسيريّ. هذا مؤسف لأنّ التفاعل مع الدراسات الكتابيّة الآبائيّة ممكن أن يؤدّي إلى نتائج مثمرة بخاصّة في الحقول حيث كان الآباء الأقوى: تفسير شهادة الكتاب اللاهوتيّة وإحياء رسالته الخلاصيّة للكنيسة والمجتمع.

في السنوات الأخيرة، انهمك الباحث اليونانيّ يوحنّا باناغوبولوس في دراسة منهجيّة للنتاج الكتابيّ عند الآباء اليونانيّين، وقد ظهر الجزء الأوّل من هذا العمل المتوقّع أن يكون في ثلاثة أجزاء، تحت عنوان "تفسير الكتاب المقدّس في كنيسة الآباء" (Γραφης στην Ἐκκλησίατων Πατέρων Ἡ Ἑρμηνεία της Ἁγίας)[٤]. في هذه الدراسة البارعة، يناقش باناغوبولوس أنّ الاعتقاد الخاطئ الأساس لدى الباحثين الكتابيّين المعاصرين حول التراث الآبائيّ التفسيريّ يقوم على نظرة ضيّقة مستبدّة للمنهجيّة التاريخيّة ـ النقديّة وفشلٍ في استيعاب مجمل رؤية الآباء

---

(3) Jaoslav Pelikan, *Christianity and Classical Culture*, p. 221.

(٤) يغطي الجزء الأول القرون الثلاثة الأولى والتقليد الإسكندريّ من القرن الخامس لغاية كيرللس.

التفسيريّة. هذه النظرة الآبائيّة الأساسيّة تتضمّن: ١) مهمّة اللاهوت، ٢) طبيعة الحقيقة الكتابيّة، و٣) حياة الكنيسة[٥]. بالنسبة إلى آباء الكنيسة، بحسب باناغوبولوس، لا تنشأ مشاكل التفسير الأساسيّة من منهجيّة محدّدة ولا من تحليل نصوص معيّنة، كما أنّها لا تُحَلّ بهذه المنهجيّة أو بتفسير هذه النصوص. بالأحرى، تتعلّق هذه المشكلات بأمور جوهريّة حول الربط الكيانيّ كما الفهم العقليّ للهدف الرئيس (σκοπός) من الكتاب المقدّس وميزته الشخصيّة (καρακτήρ) وذهنه (νους). التحدّي ليس في مجرّد تفسير النصّ المكتوب إنّما في فهم مقاصد الله وعطاياه التي يشهد لها النصّ وتفعيلها. من هذا المنظار، يبرهن باناغوبولوس أنّ مساهمة آباء الكنيسة هي إنجاز لاهوتيّ وتفسير ضخم. إنّها تدمج الدراسة الكلاميّة بنظرة واقعيّة للحقيقة التاريخيّة التي خلف شهادة الكتاب المقدّس وبالاستجابة الكيانيّة إلى أعمال الله المنعِمة، وبتفعيل الكتابات القانونيّة في حياة الكنيسة العباديّة.

لا يجهل باناغوبولوس المسافة التي تفصل بين الدراسة المعاصرة والتقليد الآبائيّ في ما يتعلّق بممارسة النقد التاريخيّ والتحليل الأدبيّ. تدرّب في ألمانيا وكتب أعمالاً عدّة حول أساس المعايير العلميّة، بما فيها دراسة نقديّة عن يسوع عنوانها "النبيّ الذي من الناصرة"[٦]. وفيما هو عالم بالفروقات في المنهجيّة والبحث التاريخيّ، يقوّم باناغوبولوس القيمة الثابتة للتراث الآبائيّ التفسيريّ عبر المواضيع التالية الملخّصة هنا[٧]:

١) الارتباط المتكامل بين الكتاب وشخص المسيح وعمله. فالكتاب المقدّس هو شهادة للتجسّد: روحيّاً بطريقة متوازنة ومتكاملة. ما يحدّد بشكل قاطع

---

(5) pp. 22-58. See also: Brevard S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testament*, pp. 31-39.

(6) *The Prophet from Nazareth* (Athens: Parisianos, 1973).

(7) *'Η 'Ερμηνεία της Άγίας Γραφης*, pp. 54-58.

جوهر التفسير وأهميّة العمل التفسيري هو ملء الإيمان بالمسيح عبر المحتوى والقيمة النهائيّة للعمل.

٢) التفسير المتمحور حول المسيح. المسيح، لكونه إتمام العهد القديم وملء الإيمان التاريخيّ، هو الهدف الأوّل والموضوع الرئيس (σκοπός) من الكتاب المقدّس، وتالياً هو بدء التفسير الكتابيّ ووسطه ونهايته. في كلا الإعلان والتفسير الكتابيّين، يظهِر المسيح الحيّ نفسه على أنّه المفسّر الأوّل بقوّة الروح القدس. بطريقة مهمّة، التفسير هو ثمرة الإعلان الإلهيّ الشخصيّ للمسيح الكلمة المفسّر.

٣) العلاقة العضويّة بين العهدين القديم والجديد. بناءً على الأسس التي وضعها كتّاب العهد الجديد في ما يخصّ الله الآب والمسيح والكنيسة، حدّد آباء الكنيسة وحدة الكتاب المقدّس غير المنفكّة، وتالياً وحدة تاريخ العهد تجاه اليهوديّة والغنوصيّة اللتين أنكرتا الشرائع القديمة أو الجديدة.

٤) وحدة التفسير واللاهوت. التفسير الأصيل هو لاهوت واتّباع الهدف الرئيس ومعنى مخطّط الله وعمله الخلاصيّين للبشريّة. بغضّ النظر عن قيمة الكلمات والقواعد، يمضي التفسير الكتابيّ إلى أبعد بكثير من التمرين الكلاميّ. إنّه يغذّي ضمير الكنيسة اللاهوتيّ بشرح العمق الروحيّ وصياغته لشهادة الكتاب الخلاصيّة، أيّ جوهر اللاهوت.

٥) وحدة الكلمة الكتابيّة والحياة اليوميّة. الكلمة الكتابيّة هي كلمة مُعاشة بالروح ومثبّتة على أحداث الإعلان التاريخيّة ومفعّلة بشكل ديناميكيّ في حياة المؤمنين. رغم المجازيّات الزائدة الساعية إلى قيم أخلاقيّة مجرّدة خالدة، فالتفسير الآبائيّ مؤسّس كليّاً في عمل الله الخلاصيّ كما يُرى على ضوء مركزه أيّ المسيح. مثلاً، الخروج من مصر هو حدث تاريخيّ وفي الوقت ذاته تصوير مسبَق لموت المسيح وقيامته، كما أنّه دعوة إلى خروج جديد للمؤمن من عبوديّة الخطيئة إلى حريّة نعمة الله.

٦) الارتباط الكامل بين الكلمة الكتابيّة والحياة الأسراريّة في الكنيسة. التفسير، في هدفه الرئيس، هو سعي إلى سرّ حضور المسيح، أيّ أنّه عمل صلاتيّ ليتورجيّ. في أسرار الكنيسة، تُعاش أعمال الإعلان الكتابيّ العظيمة ويُحتَفَل بها. مجمل قصّة الخلاص وقوّة الكلمة الكتابيّة تأتي حيّة في الاستذكار (ἀνάμνησις) في عبادة الكنيسة.

٧) قابليّة تعديل المنهجيّة التفسيريّة. لم يحصر آباء الكنيسة التفسير الكتابيّ في ممارسة أسس وطرائق محدّدة شكليّاً وكانت مسألة الطريقة دائماً مفتوحة بالنسبة إليهم. فالأفضليّة أُعطيَت لا للطريقة بل للمحتوى الخلاصيّ في الشهادة الكتابيّة حيث إنّ تفعيل حقيقة الخلاص ديناميكيا بقوّة الروح القدس هو المهمّ وليس الفهم اللغويّ والفكريّ للنصّ. إنّ مشاهدة سرّ المسيح في الكتاب المقدّس هي دائماً عمل روحيّ.

٨) خطأ تقويم عمل الآباء التفسيريّ على أساس مقوّمات البحث العلميّ المعاصر المحض. تقويم عمل الآباء التفسيريّ فقط بالمعايير العلميّة المعاصرة هو مفارقة تاريخيّة. فالآباء استعملوا منهجيّات عصرهم العلميّة وأغلب تفاسيرهم تظهر، بحسب المعايير المعاصرة، وهميّة ومبالَغ فيها. على أيّ حال، هناك عناصر مهمّة في رؤاهم التفسيريّة ما تزال تُكتَشَف بشكل مستمرّ وبتكافؤ مع نتائج البحث الحديث. إلى هذا، فالتفاسير الآبائيّة، حتى المتطرّفة منها، غالباً ما تعكس رؤية روحيّة مؤسّسة في تقليد كنسيّ ولاهوتيّ مهمّ.

٩) حسن تمييز الأمور الحسّاسة في التفسير الكتابيّ. عرف آباء الكنيسة الأمور الحسّاسة في التفسير الكتابيّ كالأساس الخريستولوجيّ للتفسير، طبيعة الوحي والإعلان، قيمة الإيمان والتقليد التفسيريّة، العلاقة بين الكتاب والكنيسة، وتفعيل قيمة الكتاب في حياة الفرد والجماعة. بالإضافة إلى هذا، فالآباء الكبار، لكونهم أصحاب معرفة وخبرة بالفلسفة وعلم الكلام

المعاصرين، أوجدوا بعض الأسس التفسيريّة التي سبقت عناصر التأويل الحديث الأساسيّة. هذه الأسس تتعلّق بـ: أ) لغة الكتاب الاصطلاحيّة، ب) حدود اللغة والجدل في السعي لفهم سرّ الله والتعبير عنه، ج) الأهميّة الرئيسة للسعي نحو الهدف المركزيّ في التفسير أو غاية (σκοπός) النصّ الكتابيّ.

عمل باناغوبولوس مؤثّر في مداه وعمقه، وإن كان يبدو أحياناً مركّزاً على قضيّته بروح من المعارضة المفترضة للبحث المعاصر، فهو نجح في تقديم القيمة الروحيّة واللاهوتيّة لعمل الآباء التفسيريّ. الحاجة هي إلى الوضوح في تحديد مجالات الارتباط الأساسيّة بين الدراسات الآبائيّة والبحث الكتابيّ المعاصر. التفاعل بين هذين الحقلين يعد بالكثير طالما يتمّ التعرّف إلى نقاط القوّة والضعف لدى كلّ منهما. الدراسات الكتابيّة الحديثة هي الأقوى في التحليل الأدبيّ والتاريخيّ. أمّا العمل التفسيريّ الآبائيّ فهو الأقوى في الشرح الروحيّ واللاهوتيّ. إمكانيات مثيرة للبحث الكتابيّ المستمر وحياة الكنيسة الحقيقيّة تستتبع عمل النظرتين معاً.

سلطة الكتاب المقدّس:

في كلّ مكان، يُظهر آباء الكنيسة احتراماً كبيراً لسلطة الكتاب المقدّس ككتاب الله[8]. غالباً ما يستشهد يوستينوس الشهيد في "الحوار مع تريفن" بعبارات: "يقول الله" أو "يتكلّم الله"، من دون الإشارة إلى كتّاب بشريّين. بالنسبة إلى يوحنّا الذهبيّ الفم، المسيح نفسه يتكلّم عبر الرسول بولس لأنّ للرسول فكر المسيح (١كورنثوس ٢: ١٦). يكرّر مفسّرو الآباء التشديد على أن كلّ كلمة في الكتاب المقدّس تستحقّ انتباهاً شديداً كونها موحى بها. فالكتاب المقدّس، محتوياً العهدين القديم والجديد، هو وحدة متكاملة عضويّاً ذات علاقات تكامليّة وجوهريّة لكون الله هو الكاتب المطلق لها. الكتاب المقدّس بكامله هو أغلى كنز

(٨) أنظر أيضاً الفصل الثاني لموقف الآباء من سلطة الكتاب.

للحقيقة المكشوفة والذي يقدّم التعليم الغنيّ والغذاء الروحيّ لحياة شعب الله وإرشاده.

سلطة الكتاب المقدّس أمّنت مركزيّته في حياة الكنيسة اليوميّة. القدّيس باسيليوس، في الرسالة ٢٢، يقدّم وصفاً مستفيضاً لحياة الكمال المسيحيّ مستوحى بكامله من العهد الجديد. دور الكتاب في صياغة العقيدة الثالوثيّة والخريستولوجيّة معروف جداً. التعليقات الآبائيّة والعظات حول الكتاب غزيرة جداً. الكتاب المقدّس هو المصدر الأساس للفكر الآبائيّ وهذا واضح ليس فقط في الأعمال التفسيريّة بل في كلّ كتاباتهم. فآباء الكنيسة هم قبل شيء لاهوتيّون كتابيّون رأوا في الكتاب المقدّس كتاب الله والكنيسة. الأفلاطونيّ اللامع أوريجنس نفسه كان لاهوتيّاً كتابيّاً بشكل أساس. ومع كونه خياليّاً في بعض تفاسيره لكنّه كان ملتزماً بوحي الله التاريخيّ ومستعداً لإخضاع حكمه لسلطة الكنيسة العالميّة.

في أيّ حال، علو سلطة الكتاب المقدّس ومركزيّته في التقليد الآبائيّ لم يؤدّيا إلى جعله مطلقاً كنوع من الكتاب الإلهيّ المستمَدّ مباشرة من السماء. والصحيح هو أنّ نظرة الآباء إلى سلطة الكتاب الإلهيّة ودقّته التاريخيّة، حتّى بدون امتلاكهم المعرفة النقديّة المتعلّقة بتأليف أسفار الكتاب، هي أكثر علواً من نظرة الباحثين واللاهوتيّين المعاصرين. ولكن من جهة أخرى، لم تتوصّل نظرة آباء الكنيسة للكتاب إلى الأصوليّة الموجودة اليوم عند البروتستانت التقليديّين. نستطيع القول إنّ الآباء في شهادتهم الكاملة كانوا بالواقع أصيلين وليسوا أصوليّين في ما يتعلّق بالكتاب المقدّس، إذ اعترفوا بطرائق مهمّة بصفته البشريّة كما بصفته الإلهيّة.

من المنظار الآبائيّ، سلطة الكتاب مؤهّلة بعدد من الاعتبارات من بينها معرفة لغته المجازيّة التي لا يمكن أخذها دائماً بحسب معناها الظاهر. استناداً إلى المعنى اللغويّ والشكليّ فقط، تؤدّي نصوص كثيرة إلى مفاهيم غير مقبولة حول

الله وعمله الخلاصيّ. مثلاً، بحسب الذهبيّ الفم، عدم الإيمان بالمسيح، مع أنّه متوقَّع بالكتاب، ليس محتّماً بضرورة تحقيق نبوءة إشعياء كما ترد حرفيّاً في بعض النصوص (يوحنّا ١٢: ٣٩-٤٠، مرقس ٤: ١١-١٢). يذكر الذهبيّ الفم أنّ أعداء المسيح لم يؤمنوا ليس لأنّ إشعياء هكذا تكلّم بل لأنّ إشعياء تكلّم لأنّهم لم يكونوا في وارد أن يؤمنوا. فالنَبيّ يرى مسبقاً ويصف ليس إلاّ ولا يحتّم عدم الإيمان أو يسبّبه. يستنتج الذهبيّ الفم أنّ الكتاب المقدّس فيه بعض المجازات (idioms-ιδιώματα) ومن الضروريّ التحسّب لقوانينه (νόμος.. παραχωρειν)[٩].

آباء الكنيسة، كما هو معروف، قاربوا الكتاب المقدّس بقدر من الحريّة والجرأة. كان تركيزهم على الروح أكثر من الحرف. هناك أمثلة عديدة ممكن تقديمها حول رفض الآباء التوقّف عند التعليم الكتابيّ الصَرف عندما يتهاون هذا التعليم بمجمل الفهم لله. النصوص الكتابيّة المتعلّقة بالقدَريّة بالمعنى الكلاميّ (روما ٨: ٢٩، ٩: ١١، ١٦-١٧) لا يمكنها، بحسب الآباء، أن تؤخذ بمعناها السطحيّ ومن دون أن تؤدّي إلى استنتاجات غير مقبولة حول الله المحبّ والعادل وغير المستبدّ[١٠]. كتاب الرؤيا قد يعلّم حول ألفيّة حرفيّة (رؤيا ٢٠: ٤)، والرسالة إلى العبرانيّين تنفي إمكانيّة التوبة مرّة ثانيّة بعد خطيئة كبيرة (١٠: ٢-٢٧، ١٢: ١٦-١٧). رغم أنّ بعض المفسّرين الأوائل دافعوا عن هذه الأفكار، مثل كاتب راعي هرماس والقدّيس يوستينوس والقدّيس إيريناوس، فإنّ هذه العقائد لم تصبح جزءاً من تعليم الكنيسة النموذجيّ.

---

(9) Homilies on the Gospel of John, 68.2. See also: R. C. Hill, "St. John Chrysostom and the Incarnation of the Word in the Scripture," pp. 34-38.

(١٠) بحسب الكبادوكيّين، حريّة الله من القَدَر وكلّ ضرورة ملزمة تؤكّد أن "لا يمكن أن يكون هناك تضارب أساس بين التدبير الإلهيّ وحريّة الإنسان" تماماً كما أنّه "لا يمكن أن يكون هناك تضارب دائم بين العقل الصحيح والإيمان الصحيح". أنظر:

J. Pelikan, *Christianity and Classical Culture*, p. 216.

في مثال مميّز عن التحرّر من الحرفيّة الكتابيّة، القدّيس إسحق السريانيّ الذي يُعتَبَر أعظم النسّاك في تقليد المسيحيّة الشرقيّة، ينزع الخرافة قصداً عن صورة الجحيم[١١]. فرغم أنّه لا ينكر أبداً حقيقة الجحيم، إنّما يفسّرها على أنّها انفصال عن محبّة الله الخالدة وانعدام القدرة على المشاركة في هذه المحبّة، كما أنّه يراها انفصالاً أكثر إيلاماً من أيّ جحيم حسّيّ. بالنسبة إلى القديس إسحق، لم يكن الجحيم موجوداً قبل الخطيئة كما أنّ نهايته غير معروفة. فهو ليس مكاناً للعقاب خلقه الله، إنّما وضعيّة روحيّة من الألم المبرَح أوجدتها المخلوقات الخاطئة التي انفصلت إراديّاً عن الله. بحسب هذا القدّيس، الخطأة في هذا الجحيم ليسوا محرومين من محبّة الله إنّما هم يتألّمون من عمق إدراكهم أنّهم أساؤوا إلى المحبّة ومن عجزهم عن المشاركة فيها. فالجحيم ليس سوى ذلك الإدراك المرّ للانفصال والندامة أي ما يسمّيه القدّيس إسحق "سوط المحبّة". إذاً، الحبّ الإلهيّ عينه الذي يشعّ نحو الجميع هو نعيم للأبرار وعذاب للخطأة. بالتأكيد، لا يمكن اتّهام التقليد الآبائيّ، المعروف بتفسيره الروحيّ، بالحرفيّة الخاضعة لكلمة مقدّسة مطلقة. بالنهايّة، كما لاحظ H. Chadwick، عرف آباء الكنيسة أنّ المسيحيّة ليست دين كتاب بل دين شخص[١٢].

الاعتراف الواضح بضرورة تفسير الكتاب المقدّس هو عامل أساس آخر يميّز النظرة الآبائيّة لسلطة الكتاب. فلا الآباء ولا الهراطقة تساءلوا حول سلطة الكتاب أو مركزيّته. المسألة المهمّة كانت تفسيره الصحيح بخاصّة في ما يتعلّق بالأمور العقائديّة. كما يصف Mark Santer، كفاءة الكتاب المقدّس المتعلّقة بحقيقة الخلاص كانت محدّدة بعدم كفاءتها العمليّة[١٣]. مَن هو صاحب الحقّ في تفسير

---

(11) *The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian*, trans. Holy Transfiguration Monastery (Boston: Holy Transfiguration Monastery, 1984), Homly 27, p. 133 and Homily 28, p. 141.

(12) H. Chadwick, "The Bible and the Greek Fathers," in *The Church's Use of the Bible*, p. 39.

(13) Mark Santer, "Scripture and the Councils," *Sob* 7 (2, 1975), pp. 109-110.

الكتاب المقدّس وعلى أيّ أساس؟ بالمقابلة مع الاستعارة المضرّة من الغنوصيّين الفالنتيّين، أوريجنس العظيم نفسه كان منشغلاً بتفادي الأوهام الخاصّة غير المضبوطة. وقد قدم المبادئ التاليّة لضبط التفسير: ١) أن يؤخذ الكتاب المقدّس بكامله وليس تدريجيّاً، ٢) تفسير المقاطع الغامضة بالمقابلة مع المقاطع الأكثر وضوحاً، ٣) استشارة المفسّرين الآخرين في الكنيسة، ٤) الاعتبار، بشكل دائم، أنّ المسيح هو مفتاح وحدة الكتاب وتفسيره [١٤].

الاحتكام إلى الآباء:

تطوّرت نصيحة أوريجنس بالمراجعة مع المفسّرين الكتابيّين الآخرين إلى احتكام معياريّ إلى المفسّرين السابقين في تقليد الكنيسة. أصلاً، القدّيس إيريناوس كان قد استعان بيوستينوس الشهيد واستحضر قانون إيمان الكنيسة كقاعدة تفسير توجيهيّة. هذا كان بشكل رئيس احتكاماً إلى الإجماع العقائديّ الناشئ للتقليد الكنسيّ الحيّ حول المسائل الرئيسة التي تُناقش كطبيعة الخليقة، وحدة العهدين، النعمة وحريّة الإرادة، وعلاقة الآب بالابن [١٥]. فمثلاً سلطة بطرس الواردة في متّى ١٦ :١٨، لم تنشأ خلافات واسعة حولها في الكنيسة القديمة لكن يمكن ملاحظة تحوّل شاسع في التفسير من ترتليان إلى الذهبيّ الفم [١٦]. يظهر التقليد الآبائيّ أنّ استحضار قانون الإيمان واللجوء إلى سلطة المفسّرين الآخرين لم يؤخّر بأيّ شكل من الأشكال الإبداع من طريق السعي الصارم إلى تفسير وحيد لكلّ آية كتابيّة. لقد تمتّع المفسّرون القدامى بتنوّع التفسيرات وأظهروا حريّة في مناقشة الخيارات التفسيريّة.

---

(14) From H. Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, p. 39.

(15) R. M. Grant, "The Appeal to the Early Fathers," *JTS* 11 (1, 1960), pp. 13-24, reprinted in R. M. Grant, *After the New Testament: Studies in Early Christian Literature and Theology* (Philadelphia: Fortress, 1967). For the wider scope, see J. Pelikan, *The Christian tradition, Vol. 2: The Spirit of Easter* Christendom (Chicago: University of Chicago Press, 1974), pp. 8-36 on "The Authority of the Fathers".

(16) Oscar Cullmann, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr*, trans. F. V. Filson (New York: Meridian Books, 1964), pp. 158-162.

من جهة أخرى، الاحتكام إلى المفسّرين الموقّرين عبّر عن اهتمام بالتكامل العقائديّ ودلّ على البعد الكنسيّ للتفسير الكتابيّ، هذا البعد الذي يؤكّد أنّ الكتاب المقدّس هو قبل كلّ شيء كتاب الكنيسة. فهو لا ينتمي إلى أيّ كان وحده. وبكلام أصحّ، إنّه ينتمي إلى الكنيسة، الجماعة المؤمنة التي أنتجت الكتابات وتحمل سلطتها. فيما ينبغي للمفسّرين التزام الموضوعيّة العلميّة والمناظرة، لا يستطيع أيّ مفسّر أن يتعاطى مع الكتاب على أنّه مقدّس بمعزل عن إطار الكنيسة وتقليدها التفسيريّ. تفسير الكتاب المقدّس على أنّه مقدّس، هو بالنهاية، خدمة للكنيسة. من المفترض أنّ هناك حريّة البحث التاريخيّ كما أنّ هناك مقاربات عديدة للكتاب واستعمالاته بحسب الأطر الخاصّة والأهداف، إلا أنّ المعنى العقائديّ الأعمق لتقليد الكنيسة يجب ألاّ يُنتَهَك.

لقد أدّى التقليد التفسيريّ في فترة الآباء العظماء، لغاية الذهبيّ الفم، إلى مجموعة الأنثولوجيا (florilegia-ἀνθολόγια)، وهي سلسلات من التفاسير الآبائيّة لمقاطع كتابيّة(١٧). يُقال غالباً إنّ هذه المجموعات تدلّ على نقص في الإبداع وفي هذا شيء من الصحة. ومع ذلك، فالقساوة الخانقة لم تكن الحالة السائدة. هذه السلسلات من التقاليد التفسيريّة ذاتها تعكس تنوّعاً من التفاسير وتستدعيه. لم يكن هدفها خنق الإبداع إنّما إفادة المؤمنين عبر عرض الميراث الآبائيّ لهم وحفظ التفسير ضمن روح تعليم الكنيسة. المجادلات النظاميّة الثالوثيّة والخريستولوجيّة أنمت الخوف من الهرطقة والانقسام. الإنجاز التفسيريّ الذي قام به الآباء كان مقدّراً وقد حُفظ كأساس للوحدة والحقيقة.

---

(17) Modern editors of such series include J. Carmer, H. Lietzmann, K. Staab. J. Reuss, and others. Collections in English translation have been compiled by Johanna Manley, ed. *The Bible and the Holy Fathers for Orthodox: Daily Scripture Readings and Commentary* (Menlo Park: Monastery Books, 1990), and by the same, *Grace for Grace: The Psalter and the Holy Fathers* (Menlo Park: Monastery Books, 1992).

في ما يخصّ الإبداع، لا يفتخر كلّ عصر بمفكّرين مبدعين. فهم يظهرون مواهبهم عندما يظهَرون، كما في حالة القدّيس فوتيوس الكبير أحد أوائل الشخصيّات الفكريّة في بيزنطيّة. يعالج القدّيس فوتيوس في مؤلّفه أمفيلوخيا (Ἀμφιλόχια ٨٦٧ م.) عدداً من المسائل الكتابيّة الصعبة. ما معنى مخلوق على صورة الله؟ ما معنى أنّ الله قسّى قلب فرعون؟ من كانوا إخوة يسوع؟ كيف نتعاطى مع غموض (ἀσάφεια) الكتاب؟ في جوابه عن هذه الأسئلة، قدّم فوتيوس مثالاً عن مهارات عالم الكلام آخذاً في الاعتبار مجازيّات الكتاب المقدّس ومشاكل الترجمة من العبرانيّة إلى اليونانيّة كما الأخطاء في نشر المخطوطات[١٨].

من هذه الزاوية أيضاً، ينبغي للمرء أن يقوّم هدف القانون ١٩ من المجمع الخامس - السادس في ترولو (٦٩١) الذي يذكّر قادة الكنيسة بالتعليم والوعظ بكلمة الله الكتابيّة، لا بحسب آرائهم بل بحسب تفاسير الآباء المحدّدة[١٩]. إنّ قراءة هذا القانون بتأن تظهر أهدافه القرينيّة: ١) التفسير الصحيح في الأمور المتنازع عليها، ٢) إمكانيّة نقص الخبرة أو المهارة عند الواعظ في الكنيسة، و٣) خطر الخروج عن عقيدة الكنيسة. لا يستبعد القانون أبداً العمل المبدع في وجود المفسّرين المهرة الذين يبقون ضمن إطار تقليد الكنيسة العقائديّ. في التقليد اليونانيّ، الآباء اللاحقون والقدّيسون، أمثال سمعان اللاهوتيّ الحديث (+١٠٢٢)، نيكولا كاباسيلاس (القرن الرابع عشر) وقوزما الإيتوليّ

(18) The information on St. Photios is from an unpublished paper by my colleague Nicholas P. Constas.

(19) H. R. Percival, ed. *The Seven Ecumenical Council* in *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 14 (Grand Rapids: Eedermans, 1991), pp. 374-375.
بعد هذا التاريخ بحوالى ألف سنة، وبسبب الإصلاح والخوف من الإرساليّات البروتستانتيّة، أصدر البطريرك إرميا الثالث رسالة في العام ١٧٢٣ منع فيها الأرثوذكس حتّى قراءة الكتاب المقدّس. هذا ليس موقفاً أرثوذكسياً نهائياً إنما هو عمل رعائيّ طارئ لحماية المؤمنين في ذلك الوقت حيث افتقدت الكنيسة الحريّة ووسائل تعليم أبنائها.

(+١٧٧٩)، لا يظهرون أيّ تردّد في قراءة الكتاب وتفسيره مباشرة من دون أيّ إشارة إلى آباء الكنيسة السابقين، ومع هذا فهم يبقون مخلصين لضمير الكنيسة العقائديّ.

في حالة القدّيس سمعان نلاحظ مفسّراً مبدعاً وموهوباً في إطار التقليد. على أساس قراءته المباشرة للكتاب المقدّس، بخاصّة إنجيل يوحنّا ورسائل بولس، كما على أساس خبرته النسكيّة، هزّ سمعان لغويّاً المؤسسة الدينيّة في القسطنطينيّة ونُفي بسبب ذلك[٢٠]. محتكماً إلى شهادة العهد الجديد، شدّد القدّيس سمعان على أنّ كلّ المسيحيّين، ولاسيّما الإكليروس واللاهوتيّون الذين يمارسون القيادة والتعليم، يجب أن يكونوا أصحاب خبرة رسوليّة في الخلاص وبالواقع خبرة تجدّد بالله على أساس معموديّة الروح القدس، حتّى يتمّموا مسؤوليّاتهم حسناً. وقد كان القدّيس سمعان مثيراً للجدل في زمانه، بينما يُعتَبَر اليوم واحداً من أعظم اللاهوتيّين في التقليد الأرثوذكسيّ.

المنهجيّة التفسيريّة:

كُتِبَت دراسات كثيرة حول المقاربات المختلفة والطرائق في التفسير الآبائيّ، بما فيها التفسير اللغويّ، المجازيّ، الرمزيّ، ومفهوم الثايوريا ("نفاذ البصيرة الروحيّ" أو "الرؤية الروحيّة")[٢١]. يجب النظر إلى هذه المقاربات والطرائق على ضوء أهدافها وعلاقتها الداخليّة في مجمل مهمّة التفسير كخدمة كنسيّة. التفسير المجازيّ الذي مورِس بشكل خاصّ في الإسكندريّة، سعى إلى معنى روحيّ أكثر

---

(20) *Symeon the New Theologian: Discourses*, trans. C.J. deCatanzaro, published in the series *The Classics of Western Spirituality* (New York: Paulist, 1980).

أنظر أيضاً الفصل السابع والملحق الثاني.

(21) R.P.C. Hanson, *Allegory and Event* (London: SCM Press, 1959); G. W. H. Lampe and Woolcombe, *Essays on Typology* (Naperville: Allenson, 1956); G.A. Barrois, *The Face of Chrisy in the Old Testament* (Creestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1974); and the study by Panagopoulos. See also the handbooks on patristic exegesis cited above, note 1.

عمقاً في كلمات الكتاب المقدّس، بهدف: ١) تخطي الصعوبات في النصّ الكتابيّ، ٢) تقديم تفسير مسيحيّ للعهد القديم، أو ٣) تقديم تنوّع في التعاليم المقدّسة ضمن إطار الوحدة العقائديّة في الكنيسة. قد يكون المثال الأكثر تضخيماً رسالة برنابا التي من القرن الثاني وممكن أنّها من الإسكندريّة. بالنسبة إلى كاتب النصّ المجهول، لا قيمة لكلّ نظام الطقوس اليهوديّ إلاّ الروحيّة. الوصيّة بالصوم عن الأطعمة تعني الإمساك عن الشرّ. الختان هدف إلى ختان القلب الروحيّ. عدم أكل لحم الخنزير وغيره من الحيوانات الدنسة والطيور كان تحريماً عن الانسجام مع الناس الذين يسلكون على طريقة هذه المخلوقات. لم يكن هيكل أورشليم صاحب القيمة الحقيقيّة بل هيكل القلب وحده[٢٢]. هذه المجازيّات تطوّرت بطريقة أكثر تعقيداً مع إقليمس الإسكندري وأريجنس اللذين ميّزا مستويات عدّة من التفسير من دون أن ينكرا بالضرورة المعنى اللغويّ والتاريخيّ في النصّ الكتابيّ[٢٣]. هذان المفسّران وغيرهما من بعدهما استعملوا التفسير المجازيّ ليس فقط لتخطّي الصعوبات في الكتاب إنّما أيضاً للاحتفال بأسرار الإعلان المدركة واستنتاج ملاءمتها غذاء المسيحيّين. قيمة هذه التفاسير، حتّى ولو كانت أحياناً خياليّة، تكمن ليس في دقّتها كتفسير تاريخيّ بل في منفعتها لتقديس المسيحيّين ضمن إطار الكنيسة العقائديّ وحياتها المشتركة.

يختلف التفسير الرمزيّ في أنّه لا يسعى إلى معنى روحيّ غير محدّد الزمان بل يستخدم المنظار التاريخيّ بحسب نموذج الكتاب في الوعد والتحقيق. إنّها

---

(22) *Epistle of Barnabas* 3.3; 9.4-5; 10.1-4; 16.7. English translation by R. A. Kraft, *Barnabas and the Didache* in *The Apostolic Fathers: A New Transaltion and Commentary*, Vo. 3, ed. R. M. Grant (New York: Thomas Nelson, 1965).

(٢٣) لاحقاً، بين الكبادوكيّين، غريغوريوس النيصصيّ كان مجازياً بشكل خاصّ من دون أن يخسر رؤيته حقيقة الكتاب المقدّس التاريخيّة. J. Pelikan, *Christianity and Classical Culture*, p. 226. ويشير أيضاً Pelikan إلى أنّ باسيليوس أخا غريغوريوس كان على عكس ذلك من منتقدي المجازيّة ويورد قوله: "بالنسبة إليّ: العشب هو العشب، النبات، السمك، الوحوش، الحيوانات الأليفة، آخذها كلّها بمعناها الحرفيّ".

طريقة لاهوتيّة وتاريخيّة لتأكيد وحدة العهدين القديم والجديد وكيفيّة تحقّق أحداث الأول وصوره في الأخير، وقد مورس في التقليد الأنطاكيّ بوجه خاصّ. مثلاً، يكتب كاتب الرسالة إلى العبرانيّين أنّ طقوس الناموس الموسويّ لم تكن إلاّ ظلاً (σκιά) للحقائق (πράγματα) المستقبليّة التي سوف تكون بالمسيح (عبرانيّين ١٠ : ١). في تفسير رمزيّ، يُدعى "الظلّ" أو التصوّر المسبَق الذي في العهد القديم رمزاً (type - τύπος). إنّ تحقيق هذا الرمز هو حدث أو شخص في العهد الجديد وهو يُدعى المرموز إليه (antitype-αντίτύπον) أي الحقيقة. يقدّم يوستينوس الشهيد، من بين آباء القرون الأولى، تفسيراً رمزيّاً ضخماً للعهد القديم في الأمور الجوهريّة والعاديّة. مثلاً، حمل الفصح في الخروج (١٢) هو رمز يتحقّق بالمسيح في موته على الصليب[٢٤]. لكنّ الأجراس الاثني عشر في ثوب رئيس الكهنة (خروج ٣٩ : ٢٥) هي أيضاً رمز يتحقّق في العدد ذاته من الرسل. إدراج الأمم في الكنيسة بالإيمان بالمسيح كان متوقّعاً من الأنبياء ولكن على المقدار عينه عبر هذه التفاصيل الدقيقة كذكر الحيوانين في تكوين ٤٩ : ١١ وزخريّا ٩ : ٩ (حمار أنثى ومهرها)، وهي رموز تحقّقت باليهود والأمم أتباع المسيح[٢٥].

لقد ثبّت التفسير الرمزيّ العهدَ القديم ككتاب مسيحيّ، كما أكّد وحدة الكتاب المقدّس وخَدَم أيضاً كتفنيد فعّال ضدّ ماركيون وأتباعه الذين رفضوا العهد القديم بأكمله. الرمزيّة هي أقرب إلى صورة الوعد والتحقيق التاريخيّة في الكتاب، وقد مارسها آباء الكنيسة بشكل واسع. شخصيّات العهد القديم البارزة، كيعقوب وموسى ويوشيا، كان يُنظَر إليها كرموز تحقّقت في المسيح. لقد فُهِمَت أحداث مثل الخروج، عبور البحر الأحمر، تيهان إسرائيل في الصحراء،

---

(24) *Dialogue with Trypho* 40.1.

(٢٥) في الحوار مع تريفن، يعدد يوستينوس الشهيد الكثير من هذه الأمثال: يدا موسى الممدودتان كرمز للصليب (*Dial.* 90.4)، يعقوب كرمز للمسيح (140.1)، امرأتاه ليئة وراحيل كرمزين لليهود والمسيحيين. أنظر أيضاً *Dialogue with Trypho* 40.1; 42.1;53.1,4.

ودخول أرض الميعاد، كرموز تحقّقت في أحداث جرت خلال بشارة المسيح وحياة الكنيسة في العصور الأولى. صلوات المسيحيّة الشرقيّة وترانيمها مُفعَمَة بالصور الرمزيّة والنماذج المأخوذة من التراث الآبائيّ التفسيريّ. ترتبط قيمة التفسير الرمزيّ بالمعنى اللاهوتيّ للعهد القديم على أساس المسيح والإنجيل، وهذا أمر لا مفرّ منه في تقويم الكتابات العبرانيّة مسيحيّاً وقبولها.

يجب ذكر عدد من المؤهّلات المهمّة تساعد الآباء على استعمال المجاز والرمزيّة. أوّلاً، هذه المنهجيّات كانت وسائل تفسيريّة استخدمها الإغريق والعبرانيّون في عصر ما قبل المسيح. كما لدينا أمثلة مهمّة عنها في العهد الجديد (متّى ٢: ١٥ و١٣: ١٨، يوحنّا ٣: ١٤-١٥ وعبرانيّين ١٠: ١)[٢٦]. يستعمل الرسول بولس عبارتي "المجاز" و"المثال" في ربط شخصيّات العهد القديم وأحداثه بنظائرها في العهد الجديد (غلاطيّة ٤: ٢٢-٢٧، ١كورنثوس ١٠: ١-١٣، وروما ٥: ١٤). لهذه التفاسير أصل رسوليّ ولم تكن مجرّد ابتكارات اخترعها آباء الكنيسة. بالأحرى، اتّبع المفسّرون المسيحيّون اللاحقون خطوطاً مفيدة للتفسير وطوّروها وهي أصلاً موضوعة في العهد الجديد.

ثانياً، استنتاج فروقات حادّة بين المجاز والرمزيّة في التفسير، أو بين التقليدين الأنطاكيّ والإسكندريّ، هو استنتاج خاطئ. تكمن الفروقات في التشديد وأحياناً بشكل متطرّف ولكنّها ليست دوماً من دون التقاء. كلتا المقاربتين مجازيّة ورمزيّة وكلاهما تسعيان إلى استخراج أعلى القيم الروحيّة واللاهوتيّة من الكتاب المقدّس ككتاب مسيحيّ لأهداف عقائديّة وللتنوير الرعائيّ. فعلى يديّ أفضل المفسّرين، لم تكن أيّ من المقاربتين تهدف إلى التخلّي عن الأساس الأدبيّ والتاريخيّ للكتاب، ولا الكنيسة كانت مهيّأة لأمر مثل هذا. فالإسكندريّ مثل أوريجنس

---

(26) L. Goppelt, *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testamentin the New*, trans. D. H. Madvig (Grand Rapids: Eerdmans, 1982).

كان يستعمل المجاز ولكنّه كان أيضاً عالماً كلامياً، في حين أنّ الأنطاكيّ مثل الذهبيّ الفم كان يمارس التفسير الأدبيّ الحرْفيّ بشكل أساس ولكنّه كان قادراً على استعمال التفسير الرمزيّ وأحياناً المجازيّ.

ثالثاً، يتّجه التقليد الذي نشأ بين عظماء المفسّرين نحو التفاسير الحرفيّة - الأدبيّة، كما يظهر من أعمال الإسكندريّين، أمثال أثناسيوس وكيرللس، والأنطاكيّين، أمثال يوحنّا الذهبيّ الفم وثيوذوروس الموبسويستيّ وثيودوريتوس القورشيّ. هذا التيار كان إجمالاً بسبب الحاجة، التي لا مفرّ منها، إلى الدقّة في محاضرات المجادلات العقائديّة(٢٧). تظهر نظرة شاملة لكتابات الآباء أنّ المحاضرات العقائديّة تعكس التفسير الحرفيّ والأدبيّ، بينما المحاضرات الرعائيّة والعظات تطلق العنان بحريّة للتفاسير المجازيّة والرمزيّة. يشكّل القدّيس باسيليوس الكبير، بدون منازع، أفضل الأمثلة عن التفسير الكتابيّ الرزين في كلا الكتابات الرعائيّة والعقائديّة، لكونه ينتبه بشكل ثابت للمعنى الأدبيّ-الحرفيّ في النصوص(٢٨).

رابعاً، مهما كانت المقاربات المنهجيّة الخاصّة التي استعملها آباء الكنيسة، يجب أن يبقي المرء نصب عينيه تحذير باناغوبولوس الذي يرى أنّ المنهجيّة كانت للآباء ثانويّة بالنسبة إلى جوهر الشهادة الكتابيّة. فيما يمكن لمسألة الطريقة أن تبقى مفتوحة، كان الاهتمام الأكبر في كيفيّة إنصاف نشاط الله الخلاصيّ كما هو مشهود له في الكتاب المقدّس، وكيفيّة ملاءمة القيمة الفدائيّة الكتابات المقدّسة.

واضح إذاً أنه ينبغي للمفسّر المعاصر أن ينظر إلى القوّة الأساسيّة عند آباء الكنيسة التي تتألّف من لاهوتهم الكتابيّ ومنظارهم التفسيريّ (فكرهم أو روحيّتهم φρόνημα). يمكن تلخيص الخطوط النهائيّة لهذه النظرة التفسيريّة

(27) J. Pelikan, *Christianity and Classical Culture*, pp. 222-224.
(28) J. Pelikan, "The 'Spiritual Sense' of Scripture: The Exegetical Basis for St. Basil's Doctrine of the Holy Spirit," pp. 337-360. See also above, n. 23.

كالتـالي : ١) نظـرة عاليـة لسلطة الكتـاب وتاريخيّـة الأحـداث الخلاصيّـة، ٢) التشديد على رسالة الكتاب اللاهوتيّة والخلاصيّة المرتكزة بشكل جوهريّ على المسيح، ٣) التفسير استناداً إلى القراءة القرينيّة للجزء على أساس الكلّ سعياً إلى غايّة (σκοπός) النصّ، ٤) الرزانة الفلسفيّة في قدرة التحليل اللغويّ على ضبط سرّ الله أو تحديده، ٥) التزام حسّ الكنيسة العقائديّ، ٦) الاعتراف بأنّ التفسير الكتابيّ خدمة في الكنيسة، ٧) الاعتراف بأنّ موقف المفسّر الإيمانيّ الشخصيّ بالغ الأهميّة بالنسبة إلى التفسير الأصيل.

النقطة الأخيرة هي فهم الآباء للثايوريا (أدبيّاً: معاينة الله)(٢٩). تمكن ترجمة هذه العبارة التقنيّة بـ: "الرؤية الروحيّة"، "البصيرة الروحيّة"، أو "التلقّي الروحيّ". هي ليست مجرّد مفهوم، بل هي خبرة قبل كلّ شيء. هي لا تشير فقط إلى حسن إدراك تعاليم الكتاب اللاهوتيّة بل أيضاً إلى موقف المفسّر الروحيّ الذي يقوده الروح القدس. بشكل أعمّ، تتعلّق الثايوريا بمجمل حياة المسيحيّ وفهمه كما يحوّله الروح القدس ويوجّهه. إنّها تتويج حياة التوبة والغفران والتطهّر من الخطيئة ونقاوة القلب والصلاة والمحبّة. وقد يصحّ وصفها بأنّها حسّ صلاتيّ من الخشية والإعجاب في حضرة الله وخليقته وأعمال الخلاص العظيمة والكتاب المقدّس وكلّ الأشياء. في حالة الثايوريا الديناميكيّة، ورقة خضراء أو نجمة لامعة، عمل بسيط من اللطف البشريّ أو حقيقة عظيمة من الكتاب المقدّس، كلّها أمور قد تحرّك المعاين بالقدر عينه.

---

(29) See: K. Froehlich, pp. 85-88; John Breck, "Theoria and Orthodox Hermeneutics," *SVTQ* 20 (4,1976), pp. 195-219 and chapter 2 of his book *The Power of the Word*; Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys* (Oxford: Clarendon, 1981); by the same, *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology* (Oxford: Clarendon, 1983); K. Ware, "Ways of Prayer and Contemplation: Eastern," *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, ed. B. McGinn and others (New York: Crossroad, 1987), pp. 399-402; and Panagopoulos, *'Η 'Ερμηνεία της Άγίας Γραφης*, pp. 42-43.

بحسب القدّيس إسحق السرياني"، تُختَبَر الثايوريا في قراءة الكتاب المقدّس مثل شعاع من النور يرافق فهم المرء للنص"(٣٠)، أو كإدراك مفاجئ لحضور السيّد في حين التأمّل في شيء من الكتاب، بحسب القدّيس أمبروسيوس(٣١). كتب القدّيس سمعان اللاهوتي" الحديث عظة كاملة عنوانها "في المعرفة الروحيّة" هي مثال ممتاز عن القراءة الروحيّة للكتاب المقدّس(٣٢). الثايوريا هي عطيّة من الروح القدس لا تلغي العقل بل تُغنيه بنفخها فيه رؤية ما هو فعلاً أساس في الكتاب المقدّس وبإيحائها إلى القارئ بالقدرة الخلاصيّة. إنّها حالة من الإلهام الديناميكي"، لحظة استنارة، عمل وحي شخصي" تصبح فيه الكلمة المكتوبة كلمةَ الله الحيّة وتتفعّل قيمتها كيانيّاً في حياة المفسّر بنعمة الروح القدس.

قد يكون هذا النموذج الآبائي" للتفسير المواهبي" رومنطيقيّاً وخياليّاً إنّ لم يوضَع في إطار الصراع مع الذات والكنيسة والتاريخ. لم يعرف آباء الكنيسة الرخص لا في النعمة ولا في البحث العلمي". فالجهادات لتخطي الخطيئة الشخصيّة بالتوبة الأصيلة، وللنمو" نحو النضج الروح على صورة المسيح، كانت دائماً هاجسهم. قد عرفوا العمل الدؤوب خلف الدراسة الكتابيّة والوعظ والتعليم، بعيداً عن النظر إلى أعمال الروح بشكل ميكانيكي" أو سحري". بالنسبة إليهم، لم يلغِ الإيمان الشخصي" والصلاة استعمال العقل بأي" شكل. الآباء الكبادوكيّون رأوا أنّ العقل عطيّة من الله وبالواقع هو أعلى المَلَكات التي ميّزت صورة الله الحقيقيّة في البشر(٣٣). وكما يعبّر غريغوريوس اللاهوتي"، فهم عرفوا أيضاً أنّ "الجدال الحاد له قوة يمكن تحويلها في إتجاهين، إسقاط الحقيقة أو كشف

---

(30) Holy Transfiguration Monastery, *The Ascetical Homilies*, Homily 1, p. 6.

(31) G. Weindenfeld, ed., *St. Ambrose: Select Works and letters* (New York, 1900), pp. 8-9.

(32) *Symeon the New Theologian: The Discourses*, pp. 261-266. في الملحق الثاني لهذا الكتاب.

(33) See J. Pelika, *Christianity and Classical Culture*, p. 128.

الكذب"[٣٤]. من الممكن الاتكال على العقل كما على محبّة الله ومحبّة شعبه لقيادة العقل نحو نهايات بنّاءة.

ومع هذا، فقد يسبّب خداع النفس والإثارة الشيطانيّة بعض "لحظات من الإلهام". أصالة موهبة المرء في التفسير يجب أن تُمتَحن إذاً في حياة الكنيسة. المطلوب هو اعتبار آراء الآخرين والانفتاح وحتّى تغيير الرأي[٣٥]. وقبل كلّ شيء، يجب أن يحترم المفسّر احتراماً حقيقيّاً مجمل إيمان الكنيسة. الصراعات العائدة إلى خلافات لاهوتيّة أو عقائديّة في الكنيسة عينها ليست نادرة وهي لا تقدّم أيّ راحة. ومع هذا، فالرجاء بأنّ الظلمة لن تقهر الضوء في النهاية لا يخبو. هذا التأكيد ثابت لا في القدرات البشريّة بل في نعمة الله والإخلاص له. السيد نفسه وعد بأنّه سوف يكون دائماً مع شعبه وبأنّ أبواب الجحيم لن تقوى على كنيسته المسؤولة عن الكتاب المقدّس وسوف تُحاسَب عليه وعلى إعلانها إيّاه إلى العالم (متّى ١٦: ١٨، ٢٨: ٢٠).

---

(34) From his work *The Soul and the resurrection*, a dialogue between Gregory and his sister Makrina, quoted by S. J. Dennin-Bolle, "Gregory of Nyssa: The Soul in Mystical Flight," *GOTR* 34 (2,1989), p. 102.

(٣٥) قد يكون المثال الأكثر شهرة هو تردّد القدّيس باسيليوس في تأكيد كمال ألوهيّة الروح القدس على أساس عدم وضوح الحجّة الكتابيّة وتأكيده اللاحق هذه الحقيقة في جهاده ضدّ الأفنوميّين وتحت ضغط أفكار صديقه غريغوريوس اللاهوتيّ.

الفصل الخامس

البحث الكتابيّ المعاصر

قراءة الكتاب المقدّس قراءة عالمة ومسؤولة لا تستطيع أن تتجاهل تحدّي البحث العلميّ. منذ وُجدت الحضارة، كان هذا البحث عمليّة مثمرة جداً ومستحقّةً الثناء عندما يكون مركّزاً ودارساً نظاميّاً. لقد كان للمصريّين القدامى والبابليّين معلّمو حكمة. اليهود، الإغريق والرومان أعطوا أيضاً قيمة كبيرة جداً للتعلُّم والتربيّة[1]. الكتاب المقدّس هو نتيجة بحث ويعطي إثباتاً لنشاطات علميّة فيه. مثلاً، يحدّد كتاب سيراخ علناً أحد معلّمي إسرائيل الذي عيّن مدير مدرسة وألّف كتابه الذي تُرجم لاحقاً إلى اليونانيّة على يد ابن أخيه[2]. إنجيل متّى الذي كتبه معلّم مسيحيّ أخرج من كنزه "ما هو قديم وما هو جديد" (متى ١٣ : ٥٢)، يعطي إثباتاً حول العمل الفكريّ الدؤوب الذي يقف خلف تجميعه تعاليم يسوع في عظات طويلة كتلك التي على الجبل (متّى ٥-٧)[3]. الرسول بولس، كان فرّيسيّاً سابقاً خبيراً في البحث المتعدّد اللغات في القانون، كان قادراً على المحاجات الطويلة في أمور مثيرة للجدل بين اليهود والمسيحيّين، كما يتّضح من رسائله إلى الرومانيّين والكورنثيّين والغلاطيّين. شجّع آباء الكنيسة البحث العلميّ على أساس الكتاب المقدّس والتراث الكلاسيكيّ معاً. رغم سؤال ترتليان التشكيكيّ

---

(1) H. I. Marrou, *A History of education in Antiquity*, trans. G. Lamb (New York: Sheed and Ward, 1964) nd William Barclay, *Educational Ideals in the Ancient World* (Grand Rapids: Baker Books, 1974).

(2) See the interesting prologue of Sirach and Sir 39:1-11; 50:27; and 51:23.

(3) The other discourses are in Matthew, chaps. 10, 13, 18, 23, and 24-25.

الشهير: "ما لأثينا مع أورشليم؟"، فقد احترم الآباء التقليد الكلاسيكيّ وعزّزوا التربية بحسب وسائل زمانهم وحاجاته.

تستمرّ الدراسات الكتابيّة الحديثة في الجامعات والكليّات في هذا التقليد الواسع. يعمل الباحثون الكتابيّون المعاصرون في ظروف عصريّة ومنهجيّات حديثة. تكمن أهدافهم الأساسيّة في صقل المعرفة، كلّ في حقله، وتحسين مسيرة الحضارة. ليس مفاجئاً أنّهم يستعملون، كما فعل الآباء في زمانهم، القوى العقليّة واللغة والمنهجيّات بالإضافة إلى أمور عصورهم الاجتماعيّة والسياسيّة.

ومع هذا، يجب الاعتراف بأنّه، مع وجود النتائج اللامعة والثابتة، سبّبت أوجه البحث الكتابيّ الحديث، بشكل مباشر أو غير مباشر، تشويشاً كبيراً وعلى القدر عينه قلقاً بين الطلاّب والرعاة والمؤمنين العاديّين. لقد أثار علماء الكتاب أنفسهم مسائل حول طبيعة النقد الكتابيّ الحديث وروحه(٤). فالنقطة الحاسمة في المسألة ذات وجهين. من جهة، يقترح النقد الكتابيّ اكتشاف الكتاب المقدّس وتفسيره في كلّ غناه وتنوّعه بهدف تسليط الضوء على قيمته كتراث أدبيّ ودينيّ وحضاريّ. ولكن من الجهة الأخرى، غالباً ما يعطي النقد الكتابيّ الانطباع بأنّه نقد سلبيّ يفكّك الكتاب المقدّس ويرفض جذرياً عناصر الشهادة الأساسيّة. فبدل أن يظهر البحث العلميّ تقديراً عادلاً للكتاب المقدّس وتعاطفاً معه، غالباً ما يقدّم صورة مشوّشة لمنهجيّات متفرّقة ونتائج متضاربة، شديدة التأثّر بافتراضات فلسفيّة ومواقف إيديولوجيّة غريبة عن الكتاب. من هنا، نظرة متوازنة إلى نقاط القوّة والضعف في الدراسة الأكاديميّة السائدة هي

---

(4) For example, Walter Wink, *The Bible in Human Transformation;* Stuhlmacher, *Historical Criticism and Theological Interpretation of Scripture;* Martin Hengel, "Historical Methods and the Theological Interpretation of the New Testament," in his *Acts and the History of Earliest Christianity,* pp. 127-136; and Eta Linnemann, *Historical Criticism of the Bible: Methodology or Ideology?* The last carries the subtitle "Reflections of a Bultmannian turned evangelical."

أمر حاسم متعلّق بحريّة البحث العلميّ وطبيعة الحقيقة كما بأهميّة الكتاب المقدّس بالنسبة إلى الكنيسة.

ما يحدّد خُلُق النقد الكتابيّ الحديث وروحه، إيجابيّاً وسلبيّاً في آن معاً، هو تراث أصوله ومنهجيّاته. تاريخ النقد الكتابيّ طويل ولا فائدة هنا من محاولة سرد تاريخ وصفيّ للبحث الكتابيّ(٥). عموماً، هذا الحقل متنوّع جداً ومطبوع بالتحليل النقديّ الموضوعيّ كما بالانحراف، بالإنجازات الحقيقيّة كما بالتوجّهات الخاطئة، وبالنتائج المثبتة كما بالمشكلات التي لا سبيل إلى فهمها ظاهريّاً. فيما حقّقت الدراسة الكتابيّة مساهمات قيّمة في فهمنا الأدبيّ والتاريخيّ للكتاب المقدّس، فقد كانت في أزمة مستمرّة في ما يتعلّق بمقاربات التأويل والإجماع اللاهوتيّ. في هذا الفصل، ننوي تقديم تقويم واسع للبحث العلميّ من طريق تسليط الضوء على بعض المميّزات الأساسيّة في ثلاثة مجالات: أ) المصادر التاريخيّة، ب) المنهجيّات، ج) نقاط القوّة والضعف.

المصادر التاريخيّة:

تعود أصول النقد الكتابيّ إلى قرون، وجذوره هي في خمسة تيّارات متفاعلة في التقليد:

تراث آباء الكنيسة التفسيريّ. يمكننا أن نجد عند أوريجنس بدء الدراسة النظاميّة للكتاب المقدّس عبر دراسة اللغات الأصليّة ومقابلة المخطوطات واستعمال المنهجيّات المتوفّرة كما التأمّل في مبادئ التأويل النظريّة. يدين أوريجنس بهذه الأمور لعلماء اللغة والمفسّرين الإغريق واليهود. فيما انحسرت

---

(5) For such accounts, see the relevant articles on biblical criticism in *The Anchor Bible Dictionary* and *The New Jerome Biblical Commentary.* For the New Testament, see further S. Neill and T. Wright, *The Interpretation of the New Testament 1881-1986;* E.J. Epp and G. W MacRae, eds., *The New Testament and Its Modern Interpreters;* and *W. G.* Kummel, *The New Testament: The History of the Investigation of its Problems,* trans. S. MacLean Gilmour and H. C. Kee (New York: Abingdon, 1970).

دراسة العبرانيّة والمقابلة النقديّة للمخطوطات، ترك آباء الكنيسة تراثاً تفسيرياً لافتاً. أحد أكثر ثمار هذا التقليد قيمةً هو التركيز على المبدأ اللغويّ-القرينيّ في التفسير الذي مارسه أثناسيوس، وباسيليوس وجيروم وثيودور الموبسويستيّ وكيرللس الإسكندريّ وآخرون. لقد كان هذا المبدأ، مطبّقاً بشكل أكثر نظاميّة وتحليلاً، القوّة الموجّهة الرئيسة خلف نجاح الدراسات الكتابيّة الحديثة.

مُثُل الحركة الإنسانيّة في العصور الوسطى. نشوء الجامعات والسعي وراء المعرفة للمعرفة بحدّ ذاتها، وحافز النهضة (Renaissance) لإعادة إحياء الدراسات الكلاسيكيّة عوامل أسّست أطراً احترافيّة وسابقات أثّرت في التعليم والتربية ككلّ. وقد أدّت هذه العوامل، في القرون الأخيرة، وبشكل لا مناص منه، إلى الاختصاص وتقسيم فروع الدراسة. كما جعلت هذه العوامل الصفّ والنقابة أسس العمليّات. في الدراسة الكتابيّة، أبعد الكتاب المقدّس تدريجيّاً عن حياة الكنيسة، وحوّل من نبع حيّ للتنشئة الرعائيّة إلى موضوع تحليل أكاديميّ.

الإصلاح. ركّز الإصلاح على سلطة الكتاب المقدّس المطلقة والحقّ في التفسير الشخصيّ بمقابل الكنيسة والتقليد، إضافةً إلى نتائجه البالغة التأثير كنسيّاً واجتماعيّاً وسياسيّاً. لم يطوّر لوثر، ولا غيره من المصلحين، أيّ منهجيّات جديدة. ولكن قوّة هذين العاملين - سلطة الكتاب المطلقة وحريّة الأفراد في التفسير - أدّت، من جهة، إلى تركيز فكريّ هائل على الكتاب، ومن جهة أخرى، إلى تنوّع في التفسير كثير المشاكل. إذاً، أصبح التشويش وإعادة اكتشاف الكتاب المقدّس من السمات المميّزة للدراسة الكتابيّة الحديثة التي أكثر ما تكرّست في البروتستانتيّة.

التنوير. عنى شعار التنوير: "تجرأ أن تفكّر"، لصاحبه الفيلسوف الألمانيّ عمانوئيل كانط، رفض كلّ سلطة في البحث عن الحقيقة "الموضوعيّة" وتوّج العقل المستقلّ كمعيار أوّل في كلّ الأمور. فقوّى هذا التأكيد فرديّة الإصلاح. إلى جانب

تطوّر الطريقة العلميّة التجريبيّة، تمّ التوصل إلى إنجازات مذهلة في الحضارات الغربيّة، من بينها توسيع حقول الدراسة في مختلف أنواع العلوم والآداب. الجانب الآخر من هذا النجاح الاستثنائيّ كان مجمل المشاكل الاقتصاديّة والاجتماعيّة والبيئيّة التي تحدق بالعالم المعاصر. إلى هذا، حملت روح التنوير المستقلّة الخلاّقة عداءً للتقليد والدين والوحي وحتّى لله: أيّ لكلّ أشكال السلطة. وما زالت هذه الروح تفسد "موضوعيّة" الكثير من المفكّرين المعاصرين. أكثر الأمور إثارة للمشاكل والجدل في الدراسة اللاهوتيّة والكتابيّة هو إرث التنوير الفكريّ الذي يشدّد على تفوّق العقل ويجتثّ مفهوم الإعلان الإلهيّ وبهذا يكون مصدراً لكثير من التشويش في المنهجيّة ونتائج البحث.

ثورة الدراسات التاريخيّة. فكّ مغاليق الهيروغليفيّة (١٨٢٧) والحروف المسماريّة (١٨٤٦) فتح باب دراسات المدوَّنات المصريّة والبابليّة وساهم في تسريع تكديس المعرفة التاريخيّة حول الحضارات القديمة. في دراسات القرن التاسع عشر التاريخيّة، ساد افتراض بأنّ المؤرّخين، هم مثل العلماء الذين يدرسون الطبيعة، قادرون على إعادة إنتاج قصّة موضوعيّة حول الماضي تماماً كما حدثت (التاريخانيّة Historicism). وقد تتابعت الاكتشافات التاريخيّة والأثريّة بشكل جيّد إلى القرن العشرين، بما فيه اكتشاف أوراق البردى الإغريقيّة في مصر (القرن التاسع عشر)، لوحات أوغاريت في راس شمرا (سوريا، ١٩٢٩)، الوثائق الغنوصيّة ونَجْع حمادي (مصر، ١٩٤٥)، والأدراج الغنوصيّة في قمران قرب البحر الميت (١٩٤٧-١٩٥٦). الحصاد الغني في المعرفة التاريخيّة سلّط ضوءاً جديداً على خلفيّة تطوّر اليهوديّة وأصول المسيحيّة. فضلاً عن ذلك، لقد أضعف العلمُ، ولفترة زمنيّة طويلة، الإيمان المتعلّق بنظرة الكتاب إلى خلق العالم وعمر الكون والعجائب ولم يعد يُنظَر إلى الكتاب المقدّس كإعلان منفصل عن التاريخ والحضارة القديمين. لقد نشأ وعي

تاريخيّ حول التطوّر والتنوّع في العمليّة التاريخيّة المعقّدة التي تستوعب كلّ الأمور البشريّة.

توصّل الباحثون، بشكل أوسع، إلى استيعاب إمكانيّة حدوث الأحداث التاريخيّة أو نسبيّة الحقيقة التاريخيّة وهما أمران لا يزالان من الشؤون الأساسيّة في التأويل الكتابيّ.

المنهجيّات:

طوّر البحث الكتابيّ في الفترة الأخيرة مقاربات عدّة للكتاب المقدّس. وهو يدخل فيها الدراسة المقارنة للغات والمخطوطات القديمة، التحليل النقديّ لأدب العالم الكتابيّ وتاريخه، كما الطرائق التفسيريّة التي بها يستخرج معنى مناسباً من الكتاب. ليس مفاجئاً أنّه، كما في أيّ حقل علميّ آخر، الدراسات الكتابيّة تحدَّد بتعابير تقنيّة وأوجه معقّدة ونظريّات مختلفة. طرائق هذه الدراسات ونتائجها يجب أن تقوَّم بشكل مطلق على أساس افتراضاتها المسبقة وملاءمتها صلب الموضوع اللاهوتيّ في الكتاب. في أيّ حال، وصف المنهجيّات العلميّة المعاصرة هو، افتراضياً، مستحيل بسبب طبيعة هذه المنهجيّات وأهدافها المتباعدة إلى حد التعارض أحياناً. العرض التالي للطرائق والمقاربات التي يستعملها البحث الكتابيّ المنتشر اليوم، يتبع ثلاث فئات كلّ منها أقلّ تماسكاً من التي قبلها.

الفئة الرئيسة الأولى هي الطريقة التاريخيّة - النقديّة. هيمنت هذه المقاربة على الدراسات الكتابيّة في القرنين الأخيرين كدراسة "علميّة" للكتاب المقدّس. إنّها نقديّة بمعنى البحث المتأنّي عن كلّ الدلائل الموجودة وتقويمها. كما أنّها تاريخيّة بمعنى السعي إلى إنارة حقيقة الدليل عبر الفحوى والخلفيّة التاريخيّتين. إنّها علميّة لا على طريقة العلوم البحتة الضيقة، إنّما بمعنى العمل منهجيّاً وعبر معايير محدّدة وقابلة للتغيّر دائماً.

لا تمثّل هذه الطريقة التاريخيّة - النقديّة طريقة متماسكة واحدة إنّما هي مقاربة واسعة مؤلّفة من عنقود مَرِن من الطرائق المترابطة. يأتي النقد النصّيّ (textual) في المستوى الأدنى ويُدعى أحياناً "النقد الأدنى" ويقوم على الدراسة المقارنة وتصنيف آلاف مخطوطات الكتاب المقدّس. بما أنّ أيّاً من أسفار الكتاب المقدّس ليس موجوداً في مخطوطات أصليّة (autographs)، فهدف النقد النصّيّ هو استعادة، بأكثر دقّة ممكنة، تركيبة الكلمات الأصليّة في كلّ كتاب من طريق درس المخطوطات الباقية درساً مقارناً، وعادةً بالاتكال على الأكثر قدماً. النتيجة هي "نصّ نقديّ علميّ" للأصلين العبريّ واليونانيّ، مفتوح دائماً للمراجعة التي عليها تُوضَع أكثر الترجمات الحديثة، مثل New Revised Version، the New American Bible، أو the Revised English Bible.

النقد الأعلى أو ما هو معروف بالنقد التاريخيّ هو أكثر إثارة للجدل. إنّه يستلزم مساحة أوسع في البحث سعياً لتأكيد أصول كلّ من أسفار الكتاب، كاتبه، مراجعه، شكله التاريخيّ، خلفيّته الثقافيّة، محتواه الفكريّ وعلاقته بالحقيقة التاريخيّة. مثلاً، لماذا تتشابه الأناجيل الأربعة في بعض الأوجه وتختلف في غيرها؟ مَن كتبها، ومتى، وفي أيّة ظروف؟ ما هي المصادر المستعمَلة؟ كيف تترابط الأناجيل؟ ما هي دقّة عرضها رسالة يسوع؟ كيف تُفسَّر فروقاتها في التسلسل الزمنيّ واختلافاتها في إظهار يسوع؟ ومن الممكن أن ندرك سوء الفهم الذي قد يسبّبه البحث الحرّ في أسئلة من هذا النوع للمؤمنين الذين يوقّرون الكتاب المقدّس. لهذا السبب، الباحثون والدارسون مسؤولون عن وضع الأمور في نصابها عند ممارستهم مهمّتهم بهدف تلافي أذى لا حاجة إليه.

يتضمّن بُعدُ فقه اللغة (literary criticism) من النقد التاريخيّ مجالات عدّة من البحث. فهو يتضمّن أوّلاً البحث عن المصادر الممكنة، المكتوبة عادة، التي تكمن وراء وثيقة كتابيّة ما. يسمّى هذا النطاق، بشكل أكثر دقّة وبساطة،

نقد الأصول (source criticism) بهدف تلافي الخلط مع دراسات ما بعد الحداثة post-modern المذكورة لاحقاً. في القرن العشرين، تطوّر نقد الأصول إلى مهمّات أكثر تهذيباً من البحث اللغويّ، سوف نناقشها في الفصل المتعلّق بالأناجيل في الجزء الثاني من هذا العمل. هنا سوف نذكرها بشكل مبسّط. يحدّد نقد الشكل (form criticism) الأشكال الصغيرة أو الوحدات في أسفار الكتاب، كالقوانين والصلوات وأقوال الحكمة والتفوّهات النبويّة والأمثال وغيرها، التي تعود إلى التقليد الشفويّ واستعمالها في حياة الجماعة الدينيّة المستمرّة. يفحص النقد التنقيحيّ (redaction criticism)، المسمّى أيضاً نقد أسلوب التأليف (composition criticism)، شكل الكتاب النهائيّ بهدف استنتاج كيف أنّ كاتباً ما استعمل المصادر الشفويّة والمكتوبة الموجودة وما كانت اهتماماته في ذلك. نقد التقليد (tradition criticism) هو مجهود أكثر دقّة ومرتكز على الحدس كثيراً لفحص المراحل المتوسّطة لرؤيّة كيف شكّل التقليدُ الأمثال وقصص العجائب والصلوات وغيرها، قبل أن يعطيها الكاتب شكلها النهائيّ. يهتمّ نقد النوع الأدبيّ (genre criticism) بدراسة الشكل الشموليّ أو النوع الأدبيّ لكتاب كامل كإنجيل أو رسالة أو الأعمال أو الرؤيا. كلّ ما سبق ذكره هو جزء من مقاربة الكتاب التاريخيّة - النقديّة الواسعة والتي هيمنت على الدراسات الكتابيّة الحديثة وأدّت إلى نتائج غنيّة لفهم أصول الأناجيل وغيرها من الأسفار وتركيبها.

الفئة الثانية جديدة إلى حدّ ما وتتمثّل بالنقد الأدبيّ الحديث[٦]. تتبع هذه المنهجيّات، كما في حالة النقد التاريخيّ السابقة، سوابق وتقنيّات طوّرت في الدراسات الأكاديميّة العلمانيّة. وفي تطبيقها صدرت جزئياً كنتيجة لعدم الاكتفاء

(6) See T. J. Keegan, *Interpreting the Bible: A Popular Introduction to Biblical Hermeneutics;* E. V. McKnight, *Post-Modem Use of the Bible;* and S. L. McKenzie ; and S. R, Haynes, *To Each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticisms and Their Application* (Louisville: Westminster, 1993).

من المقاربة التاريخيّة - النقديّة ومن جهة أخرى كتطوير لها وإغناء. مع أنّ لهذه المنهجيّات الجديدة جذوراً في الدراسات الفقهيّة السابقة، إلا أنّها تشير إلى النقد ما بعد الحداثة بسبب تشديدها على غرار الاهتمام التاريخيّ - النقديّ بالحقيقة الموضوعيّة للطريقة التاريخيّة - النقديّة. من بين هذه المنهجيّات عدد من المقاربات المتنوّعة كالإنشائيّة (structuralism) أو التحليل الأعراضيّ (semiotic analysis) أو النقد القصصيّ (narrative) أو التحليل الموجّه إلى القارئ، التحليل البلاغيّ (rhetorical) والتقاطع (chiasmus)[٧]. على العموم، تضع هذه المجموعة الواسعة موضوع الصحة التاريخيّة جانباً تاركةً إيّاه للمقاربة التاريخيّة - النقديّة. هدف النقد الأدبيّ الجديد هو إغناء فهم الكتاب المقدّس من طريق تحليل النصوص الكتابيّة بحسب النظريّات والمنهجيّات الأدبيّة المعاصرة، لما فيها من اهتمام حيويّ بالعالم القرينيّ واهتمامات القرّاء المعاصرين أنفسهم الذين يطلبون معنى مناسباً من الإنجيل. الافتراض هو بأنّ للعمل الأدبيّ الذي قد كُتب حياة بذاته خلف نوايا كاتبه وقرّائه الأوائل وبيئتهم التاريخيّة. التدقيق اللغويّ في عمل ما يمكن أن يُظهر بنى عميقة من التواصل البشريّ ونماذج أدبيّة معقّدة وتأثيرات مختلفة على القراء اللاحقين. تساهم هذه البُنى في فهم هذا العمل بشكل كبير. ما زال النقد الأدبيّ الحديث بتعبيراته المختلفة في مراحله الأولى. إنّ تقديراً أكثر كمالاً وتقويماً أكثر عدلاً لهذه المقاربات الأدبيّة المتنوعة يتوقّفان على قيمة النتائج في المستقبل وديمومتها.

---

(7) Daniel Patte, *What is Structural Exegesis?* (Philadelphia: Fortress, 1983); M. A.Powell, *What Is Narrative Criticism?* (Minneapolis: Fortress, 1990); J. R. Tompkins, *Reader Response Criticism: From Formalism to Post-Structuralism* (Baltimore: John Hopkins, 1980); and George A. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism* (Chapel Hill: University of North Carolina, 1984). The Orthodox biblical scholar John Breck has contributed the major work *The Shape of Biblical Language: Chiasmus in the Scriptures and Beyond*(Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1994).

أخيراً، هناك فئة ثالثة من المنهجيّات التي يترابط بعضها ببعض وينفصل بعضها الآخر كليّاً. ما تتقاسمه شكليّاً هو أنّها موجّهة باهتمامات محدّدة تتخطّى الدراسة التاريخيّة والأدبيّة. من وجهة نظر التقليد، يركّز النقد القانونيّ (canonical criticism) على دراسة عمليّة تشكّل الأسفار الكتابيّة وشكلها النهائيّ كما تظهر في القانون[٨]. الاهتمام هنا هو التأكيد على موثوقيّة الكتاب في شهادته اللاهوتيّة من طريق برهان العلاقات الداخليّة بين الأسفار الكتابيّة والجماعة الدينيّة التي أنتجتها وجعلتها قانونيّة كجماعة ساعيّة إلى التعبير عن إيمانها وهويّتها. مارس الباحث اللامع الراحل رودولف بولتمان التفسير الوجوديّ (existentialist) مقروناً ببرنامج نزع الخرافة (demytheologization) من منظار فلسفيّ[٩]. سعت هذه المقاربة الاختزاليّة (reductionist) إلى عصرنة الكتاب المقدّس من طريق تفسير "الخرافات" التي فيه، مثل قيامة يسوع وعطيّة الروح، على أنّها تعابير عن فهم الجماعة المسيحيّة الجديد لنفسها، وإن كان هذا الفهم يتحقّق بنعمة الله.

يختار التفسير التحرريّ (liberationist)، من منظار اجتماعيّ وسياسيّ، التشديد بشكل مميّز على الفقير والمضطَهَد سعياً إلى استثمار العناصر والأفكار التي

---

(8) The main exponents, with important differences between them, are Brevard S. Childs in his Introduction to the Old Testament as Scripture, The New Testament as Canon: An Introduction, and Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible, and J. A. Sanders, Torah and Canon (Philadelphia: Westminster, 1972), Canon and Community, and From Sacred Story to Sacred Text. Childs prefers to speak of a "canonical approach," not canonical criticism, because historical criticism still remains in force, albeit significantly tempered by attention to the authoritative theological witness of Scripture. In contrast, Sanders insists on the complexity and diversity of the canonical process itself within the ongoing community, rather than on the authoritative witness of the final form of the canon, and thus advocates a pluralistic approach to the contemporary interpretation of Scripture. For more nuanced distinctions and further developments, see Gerald T. Sheppard, "Canonical Criticism," ABD, Vol. 1, pp.861-866.

(9) R. Bultmann, *Jesus Christ and Mythology* (New York: Scribner's, 1958); *Kerygma and Myth,* ed. H. W. Bartsch and trans. R. H. Fuller (New York: Harper, 1961),and Ian Henderson, *Rudolf Bultmann* (Richmond: John Knox, 1966).

في الكتاب المقدّس والتي تعطي الراحة للفقراء والدعم لاهتماماتهم الاجتماعيّة - السياسيّة والاقتصاديّة، بخاصّة في العالم الثالث[١٠]. بشكل موازٍ، ينشأ التفسير الأنثويّ (feminist) ويخدم الكفاح النسائيّ في المجتمع المعاصر وهو يظهر بأشكال مختلفة[١١]. من وجهة نظر العلوم الاجتماعيّة، لقد حقّقت أيضاً المقاربات الاجتماعيّة والنفسيّة مساهمات في الدراسات الكتابيّة[١٢]. هذه المقاربات الاجتماعيّة - النفسيّة، بما فيها التفسير الأنثويّ، تتعلّق بالقوى الاجتماعيّة والشخصيّة التي تحرّك القرّاء عند تفسيرهم الكتاب وتطبيقه. يجب تمييز هذه الدراسات عن الأعمال التاريخيّة التي تعالج عالم الكتاب الاجتماعي استناداً إلى الطريقة التاريخيّة - النقديّة[١٣].

يلخّص هذا العرض السابق المقاربات والطرائق المختلفة في الدراسة الأكاديميّة السائدة للكتاب المقدّس. تفسير العصمة الحرفيّة (fundamentalist) هو ردّ فعل متشدّدة على هذا التقليد الليبراليّ الأكاديميّ، وله تعابير تتراوح بين التبسيط والتعقيد[١٤]. مع أنّ التفسير المتشدّد تطوّر في معارضة مدروسة للدراسات الكتابيّة الليبراليّة، بخاصّة النقد التاريخيّ، فقد أُرغم على تقليد بعض وسائل العدو

---

(10) For example, R. S. Sugirtharajah, ed., *Voices from the Margins: Interpreting the Bible in the Third World* (Maryknoll: Orbis, 1991).

(11) Numerous works have been written, including M. Lefty, ed.. *Feminist Interpretation of the Bible* (Philadelphia: Westminster, 1985); Elizabeth Schussier Fiorenza, *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation* (Boston: Beacon, 1984); and by the same, *Searching the Scriptures. Vol. I, A Feminist Introduction* (New York: Crossroad, 1993) and *Vol. 2, A Feminist Commentary* (New York: Crossroad, 1994).

(12) For example, W. Wink, *The Bible in Human Transformation* and W G. Rollins, *Jung and. the Bible* (Atlanta: John Knox, 1983).

(13) See Carolyn Osiek, R.S.C.J., *What are they saying about the social setting of the New Testament?* (New York: Paulist, 1984); J. E. Stambaugh and D. L. Balch, *The New Testament in Its Social Environment* (Philadelphia: Westminster, 1986); John H. Elliott, *What Is Social-Scientific Criticism?*'(Minneapolis: Fortress, 1993).

(14) For a critique of the fundamentalist approach, see Stanley B. Marrow, *The Words of Jesus in our Gospels: A Catholic Response to Fundamentalism,* and two works by J. Barr, *Fundamentalism* (Philadelphia: Westminster, 1978) and *Beyond Fundamentalism* (Philadelphia: Westminster, 1984).

المدركة. فاستناداً إلى اهتماماته الإيديولوجيّة الخاصّة، ميزته النهائيّة هي استعمال المذهب العقليّ حتى ولو اصطناعياً للدفاع عن مواقف مثل خلق العالم وعصمة الكتاب المقدّس. لقد انتشرت هذه الظاهرة في مختلف أنحاء العالم مع يقظة الإرساليّات البروتستانتيّة المحافظة، مع أنّها بدأت كظاهرة أميركيّة خاصّة في أواخر القرن التاسع عشر. المقاربة المتشدّدة إيديولوجيّة في أنّها تنحو إلى الدفاع عن موقف مطلَق للوحي التام والإعلان الافتراضيّ والعصمة التامّة للكتاب المقدّس في ما يتعلّق بكلّ الحقائق، العلميّة والتاريخيّة واللاهوتيّة، بشكل يتجاوز ادّعاءات الكتاب ذاته ودلالاته. فيما الرغبة بدعم الكتاب بموثوقيّة هي رغبة جديرة بالإطراء، لا يمكن الدفاع عن المواقف المتطرّفة التي أدّت إليها هذه المقاربة، بما فيها المغالطة الفكريّة والتعصب. الأصوليّة المسيحيّة، سواء بين البروتستانت أو الكاثوليك أو الأرثوذكس، هي بالإجمال ردّة فعل ظلاميّة، ولو مفهومة، على الإفراط المربك في العصرانيّة (modernism). وغالباً ما ترتكز على خوف غير واعٍ من خسارة الأسس الموضوعيّة للحفاظ على الإيمان الشخصيّ في وجه اكتشافات البحث العلميّ والتاريخيّ الجديدة. في أيّ حال، كما أشار كثيرون، رفض مواجهة الوقائع المنطقيّة في العلم والتاريخ ليس برهاناً على الإيمان الصحيح بل على الافتقار إليه.

أبعد من الأصوليّة، في تقويم المنهجيّات المختلفة التي يستعملها علماء الكتاب، يجب التأكيد أنّ لها جميعاً منافعها ويمكن لها أن تُغني بعضها بعضاً مع أخذ أهدافها ومحدوديّاتها في الاعتبار. منهجيّات مثل هذه، وبخاصّة تلك المتعلّقة بالمقاربة التاريخيّة - النقديّة والنقد الأدبيّ الحديث، هي مقاربات مجرّدة تساعد على الكشف سعياً إلى توضيح معنى النصّ الكتابيّ الكامل من وجهات نظر مختلفة وعلى مستويات عدّة. في تفسير الكتاب بما في ذلك خلفيّته، معناه التفسيريّ، تاريخ تفسيره كما المعاني المتعدّدة والتطبيقات التي يراها القرّاء

المعاصرون، يمكن تسليط الضوء على نفاذ البصيرة التاريخيّ والأدبيّ من دون الحاجة إلى إهماله، إذا افترضنا بعض التنظيم الشخصيّ المقبول في البحث. تنشأ المشاكل في استخدام هذه المنهجيّات بسبب الادّعاءات الحصريّة أو الافتراضات الفلسفيّة التي يتمسّك بها الممارسون بخاصّة في ما يتعلّق بمسألة المعنى النهائيّ أو المعياريّ للنصّ. هذا الأمر كثير البديهيّة في حالات التفسيرات الإيديولوجيّة. ويمكن للمقاربتين التاريخيّة - النقديّة والأدبيّة أن تصبحا إيديولوجيّتين إما بسبب افتراضات فلسفيّة مخبّأة أو بالتخلّي عن مسألة المعنى المعياريّ للكتاب المقدّس.

في كلّ حال، مسألة المعنى المعياريّ هي في مستوى آخر وتتعلّق بالتأويل أكثر من أيّ منهجيّة تفسيريّة محدّدة. ما قد يعتبره المرء المعنى المعياريّ للكتاب يتوقّف على اختيار المبادئ المطلَقة والقيم التي على أساسها اختيرَت محتويات الكتاب وقُبلَت والتزامها. هنا يتقدّم المرء، عن وعي أو لا، خطوة حاسمة أبعد من المنهجيّات المحدّدة وربما أبعد من التأويل كتأمّل مجرّد في عالم وجود الإنسان الشخصيّ والجماعة التي يُثبت المرء انتماءه إليها، سواء كانت دينيّة أو اجتماعيّة - سياسيّة أو أكاديميّة. هذه الأرضيّة الشخصيّة والاجتماعيّة لكلّ القيَم تشكّل الأساسَ الرئيس للسعي البشريّ إلى المعنى. قصور كلّ المنهجيات، منفردةً أو في تركيبات، كما كلّ النظريات في التأويل عن حلّ مشكلة المعنى المعياريّ أو النهائيّ للكتاب المقدّس، تشكّل عجزاً في الدراسات الكتابيّة بالنسبة إلى الكنيسة.

نقاط القوّة ونقاط الضعف:

تقويم البحث الكتابيّ تقويماً عادلاً يجب أن يأخذ في الاعتبار نقاط الضعف ونقاط القوّة في هذا الحقل. نقاط القوّة في الدراسات الكتابيّة الحديثة بديهيّة ومتعدّدة. تضع اللائحة التالية نصب عينيها إنجازات الدراسات الكتابيّة من وجهة نظر المقاربة التاريخيّة - النقديّة التي سادت منذ القرن التاسع عشر.

١) إحدى أهمّ نقاط القوّة عند البحث الكتابيّ هي مثاله في البحث الصادق النقديّ عن الحقيقة عبر معايير موضوعيّة وتاريخيّة ولغويّة. هناك شيء خلّاق ومنعش في المقاربة التاريخيّة - النقديّة للنصوص القديمة وطبقات التقليد المتراكم. تنطبق هذه المقاربة، من حيث المبدأ، على كلّ حقول اللاهوت بشكل متساو، بما فيها الدراسات الكتابيّة، الآبائيّات، التاريخ الكنسيّ، العقائد والليتورجيا. مع أنّ الموضوعيّة المطلقة مستحيلة، فإن النتائج العلميّة الإيجابيّة في هذه الحقول تُثبت أنّها في الواقع ممكنة. فيما يكمن وجود عنصر سلبيّ أو مؤذ في الروح النقديّة، قد أثبتت هذه الروح أنّ لها أيضاً تأثيراً تطهيرياً على التقاليد الدينيّة ينير رؤاها الأكثر عمقاً ويلطّف ميولها الصلبة والأصوليّة. ما ينبغي تأكيده هو أنّ الدور الإيجابيّ لَملَكَة الإنسان النقديّة في اكتشاف الحقيقة قد رفعه آباء الكنيسة العظماء كالكبادوكيّين(١٥). الوظيفة النقديّة هي وجه أساس من اللاهوت كنظام بصير، وليس فقط مكرّر، يسعى إلى التمييز بين الحقّ والباطل. فيما قام النقد الكتابيّ بادّعاءات جنونيّة وأخطاء جسيمة، فإنّ المقاربة النقديّة أثبتت أيضاً قدرةً مميّزة في النقد الذاتيّ وتصحيح الذات وهما عنصران داخليّان وثابتان في البحث العلميّ الصحيح.

٢) نجاح النقد الكتابيّ في الدراسات اللغويّة والنصّيّة لا يقبل الجدل. لقد كرّس الباحثون انتباهاً غير محدود للغات أسفار الكتاب الأصليّة للتحليل المقارن لآلاف الوثائق الكتابيّة(١٦). فأنتجوا نصّاً نقديّاً من الكتاب بحسب الأصل.

---

(15) The speculative, critical, and world-surveying faculty of the soul is its peculiar property by virtue of its very nature, and thereby the soul preserves within itself the image of divine grace." So states Gregory of Nyssa reporting a dialogue with his sister Macrina and cited by J. Pelikan, *Christianity and Classical Culture*, p. 128. Pelikan, *ibid.*, pp. 215-230, provides an excellent account of the relationship between faith and reason according to the Cappadocian fathers.

(16) For a fascinating account of the comparative study of New Testament manuscripts, see Bruce M. Merzger, *The Text of the New Testament* (New York: Oxford University Press, 1992).

هذا ما يخدم كأساس لكلّ الترجمات المعاصرة المفترَضة على يد خبراء كتابيّين(١٧) . ثمار هذا العمل البحثيّ اللغويّ تتضمّن أيضاً مجموعة مذهلة من القواعد، المعاجم، الفهارس، وغيرها من الأمور التي تساعد على الدراسة النظاميّة للكتاب المقدّس.

٣) لقد أدّت الدراسة الكتابيّة إجمالاً إلى كمّ هائل من المعرفة حول الكتاب ومحتوياته وأصول اليهوديّة والمسيحيّة وتطوّرهما، كما حول الثقافات والأديان المحيطة بهما. يوجد اليوم عدد من المعاجم والموسوعات والتعليقات والكتب والمجلات التي تعالج دراسة الكتاب(١٨) .

٤) أوضحت الدراسات الكتابيّة النقديّة عدداً من المؤسّسات والمفاهيم والأفكار الكتابيّة، كالاختيار والعهد والنبوءة وملكوت الله والآخرة. نحن الآن نعرف عن هذه المواضيع أكثر من أيّ وقت مضى. إلى هذا، فالدراسات الكتابيّة ألقت ضوءاً غير متوقّع على أمور رئيسة قسّمت المسيحيّين تقليديّاً، على سبيل المثال: الكتاب المقدّس والتقليد، الناموس والإنجيل، الكلمة والسرّ، والإيمان والأعمال. بفضل الدراسة التاريخيّة النقديّة، يتمكّن المنقّبون، بطريقة منفتحة

---

(17) In the case of the New Testament, the scientific critical text, which has had a long history, is currently edited by Kurt Aland and others. *The Greek New Testament* (United Bible Societies, 1993, 4th revised edition) and the same text is also published under the title *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart, 1993, Nestic Aland 27th edition). This text is based primarily on two fourth-century manuscripts, Vaticanus and Sinaiticus. A number of conservative Protestant scholars support an alternative critical text based on the majority of extant, later manuscripts of the New Testament, which derive from the Byzantine tradition. See Maurice A. Robinson and William G. Pierpont, *The New Testament in the Original Greek According to the Byzantine/Majority Text/arm* (Atlanta: The Original Word Publishers, 1991) and Zane C. Hodges and Arthur L. Farstad, *The Greek New Testament According to the Majority Text* (Nashville: Thomas Nelson, 1982). A critical text based on a limited number of Byzantine manuscripts had been previously prepared by the Orthodox biblical scholar Vasilios Amoniadis and published by the Ecumenical Patriarchate of Constantinople in 1912.

(18) Two recent monumental achievements of biblical scholarship are *The Anchor Bible Dictionary* in six volumes and *The New Interpreter's Bible,* which will appear complete in more than a dozen volumes.

وصادقة، من أن يحققوا مستوى مفاجئاً من الإجماع اليوم[19]. هذا الوجه المسكونيّ من الدراسة الكتابيّة سهّل الحوار، ليس فقط بين الكنائس، إنّما أيضاً مع اليهوديّة والأديان الأخرى.

٥) برفع النقاب عن التعقيدات التاريخيّة الكامنة وراء الكتاب المقدّس، كشفت الدراسة الكتابيّة، تنوّع المؤسّسات وتطوّرها في التقاليد المعلَنَة اليهوديّة والمسيحيّة. حقيقة النموّ والتنوّع التي لا تُنكَر في الكتاب المقدّس رفعت معرفتنا بالأوجه التجسّديّة والبشريّة في الكتاب معزِّزَة النظرة الديناميكيّة للوحي والإعلان. إنّ نوعاً من التواضع المعرفيّ تجاه الادّعاءات المبنيّة على الكتاب كان نتيجة جانبيّة صحيّة، اعترافاً بإمكانيّة حسن استعمال الكتاب أو الإساءة في التطبيق. مثلاً، باستعمال نصوص مختلفة، يمكن الدفاع عن حريّة المضطهدين وتحريرهم، تماماً كما يمكن الدفاع عن إخضاع الآخرين والسيطرة عليهم، وحتّى عن الحرب المقدّسة، استناداً إلى ادّعاءات دينيّة. بالطبع، هذا يصوّر استعمالاً شريراً للكتاب المقدّس. إنّ الاعتدال العلميّ نحو تعقيد تاريخ الكتاب وعمق موضوعه المطلَق، أي سرّ الإله الحيّ، يقود كثيرين من العلماء إلى أن يدركوا أنّ أحداً لا يملك كلّ الأجوبة، حتّى خبراء الكتاب أنفسهم.

أيضاً، يجب أن يُقاس البحث الكتابيّ المعاصر بنقاط ضعفه الجليّة تماماً كنقاط قوّته. يمكن الإشارة إلى عدد من مواطن الضعف، مع خطر التعميم، في وسط تنوّع الباحثين الذين لا يظهرون جميعاً خطر هذه الضعفات بالطريقة ذاتها أو على الدرجة عينها، حتّى إنّ البعض لا يظهرها أبداً. ومع هذا، عند مراقبة هذا الحقل، تظهر ثلاث دوائر من الضعف تحدّد الأوجه السلبيّة في الدراسات الكتابيّة الحديثة في التقليد الليبراليّ السائد. تتضمّن دوائر الضعف هذه عناصر مهمّة من لاهوت الكتاب وروحانيّته وحقيقته.

---

(19) For bibliography on several topics of ecumenical discussion, see Chapter Three, note 12.

١) التحليل التاريخيّ - النقديّ قوّة عظيمة في العلم وقد تحوّل أيضاً إلى دين ثقيل. لقد نحا التحليل النقديّ إلى التركيز على التفاصيل التاريخيّة والأدبيّة في النصوص وخلفيّتها حتّى بدون تحليل مناسب وعلى الأغلب بعجز عن تقديم تحليل مناسب للكتاب. فقد البحث الكتابيّ رؤية الشهادة الخلاصيّة في الكتاب أيّ جوهر اللاهوت. يمكن اتّهام البحث الكتابيّ بالتسويق للخلاص ليس بالنعمة بل بأعمال التحليل النقديّ مع أنّ الظاهر هو أنّه لم يجد الخلاص قطّ. لقد تحوّل فرع لاهوتيّ، بتناقض ظاهريّ، إلى فرع تاريخيّ. وتغيّر الكتاب من مصدر للغذاء الرعائيّ إلى متحف معقّد، من المعلومات الأدبيّة والتاريخيّة والدينيّة.

الاعتراض على أنّ الباحثين الكتابيّين يجب أن يحلّلوا في حين يلتقط الآخرون الأجزاء وينهمكوا في لاهوت الكتاب، هو موقف يصعب الدفاع عنه، كما يراه الاختصاصيّون الآخرون والإكليروس والطلاب والعلمانيّون العاديّون. منذ أكثر من عقد، كتب جورج فلوروفسكي بحثه "الفكر الكتابيّ المفقود"، وفيه، على عكس آباء الكنيسة، يبدو الباحثون المعاصرون وكأنّهم يتعاملون مع خرائط أكثر من الأمور الحقيقيّة في الدراسة الكتابيّة التي هي الأحداث الخلاصيّة العظيمة والأفكار اللاهوتيّة الرئيسة في الكتاب المقدّس[٢٠]. إنّه يحضّ على التركيز على كامل حقيقة الإنجيل، وعلى المسيح ودساتير الإيمان الكلاسيكيّة والكنيسة. مهما كانت نقاط القوّة في الدراسة الكتابيّة، فالحقل موسوم بالفوضى عند مقاربة قيمة الكتاب المقدّس الدينيّة واللاهوتيّة. حيث كان آباء الكنيسة الأقوى، أي ما نسمّيه لاهوت الكتاب المتمحور حول المسيح، يكون البحث العلميّ الأضعف. إنّ

---

(20) G. Florovsky, "The Lost Scriptural Mind," in his *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View,* pp. 9-16, originally published under the title "As the Truth Is in Jesus" in *The Christian Century,* December 19, 1951. See:

الأب جورج فلوروفسكي، الفكر الكتابيّ المفقود، الفصل الأوّل من "الكتاب المقدّس والكنيسة والتقليد، وجهة نظر أرثوذكسيّة نقله إلى العربيّة الأب ميشال نجم؛ (بيروت: منشورات النور، ١٩٨٤)، ص. ٩-١٨.

الدراسات الكتابيّة الحديثة بحاجة ملحّة إلى تصحيح الانطباع بأنّها أصبحت لاهوتياً غير مناسبة ومفلسة، وهي في الظاهر تبدو كأنّها تغرق في بحر من الأمواج التاريخيّة والأدبيّة التي صنعها هذا الحقل بذاته.

٢) موطن الضعف الثاني والشديد الخطورة في الدراسة الكتابيّة هو ذاك النوع من الاختصاص الذي يعجز عن إنصاف روحانيّة الكتاب. هناك احترافيّة صحيّة تستند إلى إجراءات مؤسّساتيّة ومعايير ذرائعيّة عبرها يتابع الخبراء عملهم ويحقّقون قيمة حقلهم. الاحتراف غير الصحيّ يبدأ عندما يصبح الخبراء كثيري الانغلاق على أنفسهم ومستحوَذين بمهاراتهم ومنهجيّاتهم وكثيري العمى أو قليلي الاهتمام بالدقّة النهائيّة وبقيمة عملهم بالمقارنة مع فحوى موضوع دراستهم. الإنجيل هو ثمرة خبرة الله وهو يحملها. إنّه مصدر الفرح الواثق والوعد المتأمّل في الحياة في وسط ألم هذا العالم وفساده. أين تسمع أغنيّة الكتاب في أعمال الخبراء؟ ألا يصحّ توقّع أن يؤدّي الموسيقيّون روائع الألحان كما يحلّلونها؟ أليس مطلوباً الشيء ذاته من هؤلاء العلماء، إذا أردنا العدل، نحو الأبعاد الروحيّة في الكتاب؟

اعتبر القديس باسيليوس بعض مفسّري عصره الذين تمسّكوا بالحرف ولم يتوصّلوا إلى الروح أنّهم "تقنيّون" أكثر منهم لاهوتيّين (τεχνολογουσι, ού θεολογουσι)[٢١]. بالنسبة إليه كما لغيره من الآباء، دراسة الكتاب تصحبها الصلاة والحياة المسيحيّة في إطار حياة الكنيسة. الملتزمون بهذا الارتباط هم أصحاب دعوة إلى الخدمة وتالياً يبرزون كزعماء للكنيسة. بالواقع، أغلب مفسّري الكنيسة العظماء في القديم كانوا من الأساقفة. لقد كان اللاهوت مسألة إيمان شخصيّ عميق مكرَّس لتغذية حياة الكنيسة. على العكس،

(21) St. Basil, *Letter 90, Loeb Classical Library: St. Basil, Letters*, Vol. 2, crans. R. J. Deferrari (Cambridge: Harvard University Press, 1962), p. 124. So also St. Gregory of Nyssa in his *SecondBook Against Eunomius.*

الدراسات اللاهوتيّة المعاصرة تجد بيتها في الصفوف ومؤسّسات التعليم العالي، حيث التركيز أقلّ على الصلاة والحياة المسيحيّة وأكثر على إتمام البرامج الأكاديميّة ومنح الدراسات العليا. نحن نبدو، أساتذة وطلاباً معاً، محتجَزين في احتراف أو اختصاص لا مفرّ منه رغم تذمّر الكثيرين المتكرّر. الجوع الشخصيّ للتعابير عن الإيمان وللروحانيّة لا يُشبَع حتّى في المعاهد. في احتفالات التخرّج، نصفّق للإنجازات الأكاديميّة ونادراً ما يسأل أحد ما إذا كان خرّيج المدرسة اللاهوتيّة قد تعلّم الصلاة.

مرّة أخرى، الاحتجاج بأنّ الإيمان أو الروحانيّة الشخصيّة لا يفترض بهما أن يشعّا عبر أعمال الفرد في مؤسّسات المجتمع التعدّديّ بخاصّة الكلّيات العلمانيّة وجامعات الدولة، يمثّل حجّة ضعيفة عند الاحتراف السيّئ. أليس مسموحاً لمنظّر سياسيّ ماركسيّ أن يدافع عن الماركسيّة وأن يعلن قناعاته الشخصيّة، بشكل مباشَر أو غير مباشَر، في هذه المؤسّسات؟ أليس ممكناً للفيلسوف أن ينشد المدائح لرؤية أفلاطون للحياة الجيّدة في صفوف الكليّة؟ طبعاً، إنّ دراسة مادة عن اليهوديّة على يد أستاذ يهوديّ عالم وملتزم، أو مادة عن الإسلام على يد أستاذ مسلم مطّلِع ومخلِص، هو أمر أكثر تحدّياً فكريّاً وأكثر تطلّباً من الالتزام الشخصيّ ممّا لو كانت المادة مع عالم حياديّ أو غير متعاطف. أليس من الإيجابيّ تعريف طلاب جامعاتنا بروحانيَّة الكتاب وغيره من النصوص المقدّسة معاً إلى جانب دراستها الأكاديميّة؟

إلى هذا، هناك معايير مهنيّة ومؤسساتيّة قادرة على أن تؤمّن الصف من المفسّرين غير الجديرين أو المقتنصين أو المتعصّبين، في حال أُعطيت ليونة معقولة. إنّ إطار مؤسّسات التعليم العالي الأكاديمي يؤمّن منتدى ممتازاً للتبادل الحرّ للأفكار والقناعات التي تُناقَش منطقياً. في هذه الأجواء الأكاديميّة، كلّ حقيقة جوهريّة لكلّ موضوع لها الحظ في أن تحقّق مكاناً في قلوب الناس المفكّرين في ممارستهم

حقّهم في حريتهم الشخصيّة في مجتمع متعدّد. من هذا المنظار، لقد أُفقد الكتاب من قيمته، حتّى في المدارس اللاهوتيّة، على يد علماء الكتاب الذين غالباً ما لم يرتفعوا إلى مستوى مهمّة الإمساك بكنوز الكتاب الروحيّة.

في الواقع، يشوب الاحتراف في الدراسات الكتابيّة نوع من السلبيّة والسخرية التي تفسّر بمكر العمل العلميّ والصفّ، وهذا تيّار يكشفه الطلاب بسهولة ويبدو أنّ الخبراء يهملونه غافلين. هذه السلبيّة تتخطّى التحفّظ العرضيّ الذي قد يظهره أحياناً أحد الاختصاصيّين في تشديده على اختصاصه أو على مواقفه أكثر مما يبدو مناسباً. هذه السلبيّة تتخطّى حتّى الحياد المهنيّ، الرطانة، والتخمينات المفرطة والتأمّلات الفارغة والمقاربة المتمحورّة حول المسألة والعبارات الاستفزازيّة مثل "المسيح الخرافة"، "عدم وحدة العهد الجديد" و"تشريح" هذا أو ذاك من الكتاب المقدّس. هذه كلّها، بدون شكّ، تربك الطلاّب وتصيبهم بالخيبة وهم قد انضمّوا إلى الصفوف الكتابيّة مفكريّن بإيجاد بعض الاكتفاء الذاتيّ والقيمة الحياتيّة في هذه الصفوف التي يعلّمها خبراء، لكن بدون طائل.

علاوة على هذه العوائق المهنيّة كلّها، يكتشف المرء أحياناً بين بعض العلماء عداءً لصلب الموضوع عينه أيّ الإنجيل ودعواته. ممكن أن نرى هذا في اللذة الفاسدة، سواء المخبّأة أو العلنيّة، في هزّ إيمان الطلاب الضعيف أو القليل المعرفة[٢٢]. وراء هذه المواقف، تقف شؤون الباحث الشخصيّة غير المحلولة في الإيمان الدينيّ والأشكال المختلفة من عقدة النقص في وجه المذهب العقليّ السائد، وحتّى نوع من مقت النفس بسبب حقل لا يحبّه العالِم ولا يؤمن بأنّه

---

(22) For example, C. Jack Eichhorst, a Lutheran pastor, bitterly laments "all the efforts in Lutheran colleges and seminaries to knock the stuffings of pietistic or fundamentalistic views of the Scripture out of students ... [a] critical overkill that has produced ... skepticism, cynicism and rank unbelief about the Bible ... I now find myself to be part of a church where ultimately the Bible is trashed more than trusted, pious rhetoric notwithstanding, and belittled more than believed," in "There Is a Deep Spiritual Sickness," *LF28* (3, 1994), pp. 25-26.

مفيد لأيّ كان. فالطالب الذي انضوى في هذا الحقل بحماس معتبراً انضواءه تلبيّة لنداء، قد يفقد في جوّ علميّ من هذا النوع إيمانه الشخصيّ وتالياً يصبح "ابناً لجهنم مضاعفاً" (متّى ٢٣ : ١٥). هذا بالحقيقة هو اختصاص مؤذٍ ومدمِّر يسيء بشكل عظيم إلى الإنجيل ولكلّ الذين يدرسونه أكاديمياً.

٣) وجه الضعف الثالث في الدراسات الكتابيّة المعاصرة مرتبط بالوجه الثاني وهو مصدر أكبر المشكلات. هنا نتعاطى مع افتراضات التنوير الفلسفيّة المسبقة التي كان لها زمام استعباديّ على أغلبيّة ممارسي النقد الكتابيّ الليبراليّ منذ Herman Samuel Reimarus (١٦٩٤-١٧٦٨) إلى المشاركين الحاليّين في منتدى يسوع (Jesus Seminary). ما هو في صلب الموضوع ليس أقلّ من السؤال الجوهريّ حول حقيقة يسوع والإنجيل والكنيسة والمسيحيّة ككلّ. في تنصيب العقل المستقلّ كحَكَم على الحقيقة ككلّ، أصبحت نظرة التنوير على العالم كثيرة الانحراف نحو التجريبيّة (empiricism) والوضعيّة المنطقيّة (logical positivism). لا تكتفي هاتان الفلسفتان بمجرّد التساؤل حول حقيقة الأحداث الكتابيّة والعجائب، إنّما تعتبر أيضاً بشكل بديهيّ حقيقة تدخّل إله حيّ في التاريخ وفي حياة البشر مستحيلة. بهذه الطريقة، وبعشوائيّة فلسفيّة، يجعل الفلاسفة الكتاب غير مناسب ليكون مصدراً للحقيقة الخلاصيّة ويضربون قلب إيمان الجماعات الدينيّة المستند إلى تقاليد إعلانيّة كاليهوديّة والمسيحيّة.

بالتأكيد، في علم اللاهوت الحديث، غالباً ما يختبئ تراث التنوير بمكر خلف الدعوات إلى العقلانيّة والموضوعيّة والتجرّد في البحث. كما أنّه مدموج بسهولة مع استعمال اللغة التقليديّة التي تُفهَم مجازياً وإنسانياً. الكلام على "قصص" أو "روايات" للكتاب هي عبارة مفضّلة عند بعض الباحثين الكتابيّين. فيما هذه طريقة مناسبة ومفيدة لتفسير الكتاب للقارئ المعاصر، إلاّ أنّ العمليّة كلّها تصبح جوفاء إن لم يكن هناك أساس من الوحي خلف قصص الكتاب

وروایاته. إنّها مسألة ذات خطورة إذا كانت القصّة الإنجيليّة مؤسّسة على أحداث من الوحي أو هي مجرّد خلاصة للأوضاع الدينيّة البدائيّة للشعوب القديمة. بطريقة مماثلة، يتحدّث الباحثون عن "التصنيف المنهجي" أيّ التحليل العلميّ للنصوص وتفسير القصص بدون طرح سؤال الصحّة. أيضاً، فيما هذه الوسيلة المنهجيّة قد تؤدّي إلى فهم دقيق للنصوص القديمة، يصبح كلّ المجهود سطحيّاً بدون الإشارة إلى الحقيقة الخلاصيّة اللاهوتيّة أيّ مسألة اللقاء مع الإله الحيّ وهي الأكثر أهميّة.

مهما يكن الوضع، يجب كشف موقف التنوير العقلانيّ لما هو عليه في عمقه المظلم: نوع من النزوة الشيطانيّة اعتباطيّ وعَرَضيّ مصمّم على محو الإيمان بالله عن الأرض وعلى تدمير حتّى أدنى أثر للحقيقة الموحى بها التي تطالب بها البشريّة. هذا العنصر الذي يخرّب ما يسمّى بالفكر المعاصر، هو بالحقيقة الاتكال الإنسانيّ على العقل المستقلّ كمفتاح للحقيقة المفهومة، كنظام مغلق، قد أضعفت الفلسفة والفيزياء الثقة به. لقد فشل أيضاً في تحقيق أهدافه الطنّانة كما تثبت أزمة الحضارة المعاصرة. كما في انبعاث الروح الدينيّة المقموعة "ما بعد الحداثة" التي غالباً ما تجد التعبير في أشكال شاذة. مع هذا، ما تزال افتراضات التنوير تسود على فكر الكثيرين من المفكّرين في الأكاديميّات مستمرّة في نشر التشويش والظلمة في الصفوف والحضارة المعاصرة. للأسف، الشيء ذاته يصحّ في الدراسة الكتابيّة الليبراليّة التي رغم مساهماتها الإيجابيّة سبّبت أزمة عميقة في البروتستانتيّة من طريق تقليلها من دور الإيمان وسلطة الكتاب.

يجب عدم تأويل التعليقات السابقة على أنّها دعوة للاستغناء عن الدراسة النقديّة المعاصرة لأنها عديمة الفائدة وذات خطورة. الدراسة الكتابيّة موسومة بنقاط قوّة لا تُنكَر كما بنقاط ضعف فاضحة. نقاط قوتها مؤسَّسة على الملاحظات المحقَّقَة موضوعياً والمعايير التي تشحذ بصيرتنا وتُغني معرفتنا بالعالم

الكتابيّ. نقاط ضعفها هي مبالَغات ممكن تصحيحها أو اتجاهات خاطئة ممكن التراجع عنها أو تصويبها. كما هي الحال في كلّ الحقول، ليس هناك من مسألة التخلي عن الدراسات النقديّة لصالح قراءة الكتاب غير النقديّة لا بالنسبة إلى القارئ غير الملمّ ولا بالنسبة إلى الكنيسة. التحدّي الحقيقيّ هو تحدّي الدراسة الإيجابيّة السليمة التي بدون أن تعيق الاختلافات الصادقة تسعى إلى توازن مناسب بين مهمّات التحليل النقديّ والشهادة اللاهوتيّة لنصوص الكتاب من جهة، والادّعاءات الأصيلة للجماعات الدينيّة التي تشكّل النصوص بالنسبة إليها الكتاب المقدّس من جهة أخرى. هذا التوازن ممكن تحقيقه بأخذ مسألة التأويل في الاعتبار بشكل وافٍ.

الفصل السادس

مسألة التأويل: عرض نقديّ

مشكلة أو مشكلات؟

تحمل مسألة التأويل بشكل عامّ تناقضاً ظاهريّاً في وقت هي مشكلة قائمة. من جهة أخرى، يتعلّق التأويل الكتابيّ بالإبيستيمولوجيا أي بطبيعة دراسة الكتاب المقدّس وتفسيره. فيما يوصَف التأويل بفنّ الفهم[1]، يسعى هذا العلم إلى إيضاح كيف ولماذا نفعل ما نفعل بالكتاب المقدّس. فهو يسعى إلى خلق نظريّة متماسكة من التواصل (كيفيّة استخراج المعنى والقيمة من الكتاب وتطبيقها في الحياة)[2] عبر التفكير المنظّم حول طرائق الدراسة الكتابيّة وأسسها ومحركاتها. إلى هذا، فإنّ التأويل مكتَنَف ظاهريّاً بأسئلة غير محلولة واقتراحات متضاربة. تكشف قراءة أدب هذا العلم تنوّعاً من العروضات والمقاربات التي تجعل حتّى من تحديد مشكلة التأويل مهمّة محيِّرة. النظريّات المثيرة للاهتمام التي قدّمها مفكّرون لامعون من شلايرماخر إلى غادامر أتت ومضت. في عصرنا، قدّمت اقتراحات

---

(1) Bernard C. Lacegan, "Hermeneutics," *ABD*, Vol. 3, p. 149.

(2) Gordon D. Fee, *Gospel and Spirit*, correctly stresses and provides numerous illustrations of the connection between hermeneutics and the actual use of Scripture, which is very often selective on all sides. According to Fee, hermeneutics significantly involves both "the meaning and application of Scripture," a matter of daily challenge, since all Christian life and ministry necessarily presuppose hermeneutics, or as Fee puts it, "thinking about and reflecting on Scripture in such a way that one brings it to bear on all aspects of human life," p. 24. Hermeneutics, whether implicit or explicit, is inescapable and must be articulated with utmost care, responsibility, and consistency. Unfortunately, many hermeneutical thinkers seem to deal with the subject in terms of abstractions, as if building casdes in the sky, with no tangible connections to the biblical texts and the reality of everyday life.

بول ريكور Ricoeur ، دايفيد ترايسي ، وغيرهما من منظّري النقد الأدبيّ الجديد ، ولكن من دون إجماع منظور عليها . يستنتج W. Randolph Tate أنّ "مهمّة التأويل . . . غير مكتملة . . . ولكنّها متغيّرة بشكل دائم وغير منتهية ، ويرافقها ذعر دائم لا يمكن تلافيه"[٣] . في مطالعة الوضع الحاليّ ، يشبّه رايموند براون السعي إلى طريقة لتفسير الكتاب بالسعي إلى الكأس المقدّس ، أي أنّه سعي لا يموت لكنّه يبدو وكأنّه بلا جدوى[٤] . إنّها بالواقع لمفارَقَة أن ينشأ كلّ هذا التشويش عن حقل يهدف أصلاً إلى الإيضاح .

إلى هذا ، ينبغي شرح هذا الإرباك المسيطر في التأويل عبر العوامل المعقّدة والمتحرّكة التي تتعلّق بالكتاب وقرّائه والإطار الحياتيّ الذي يُقرأ فيه ويطَبّق . في ما يتعلّق بالكتاب المقدّس ، هناك استفهامات عديدة حول أصوله التاريخيّة والأدبيّة ، تنوّع تعاليمه ومؤسّساته ، وجهيه البشريّ والإلهيّ ، دوره وسلطته في الكنيسة وفي الحضارة عبر الأجيال . كيف يتمّ الوصول إلى إرادة الله في إطار تنوّع الشهادات الكتابيّة وتعدّد طرائق التفسير في التاريخ ؟ في ما يتعلّق بالقرّاء ، هناك العدد ذاته من الاستفهامات حول اهتماماتهم الشخصيّة وانحيازاتهم ، خلفيّاتهم الكنسيّة والحضاريّة ، رؤاهم للوحي والإعلان ، كما لمبادئهم الضمنيّة أو المُعلَنَة من التفسير . على أساس أيّة محرّكات وأسس يسعى القارئ إلى فهم الكتاب وتفسيره وتطبيقه ؟ أمّا بخصوص الإطار الحياتيّ ، فمن المسلَّم به أنّ عدداً من القضايا الملحّة ينشأ في أوقات مختلفة . بالنسبة إلى الرسول بولس والكنيسة في القرون الأولى ، ودور الناموس الموسويّ والعلاقة بين اليهود واليهود المسيحيّين والمسيحيّين من الأمم . في القرن الرابع ، انشغل الجميع بالمناظرات حول الثالوث . في نهاية القرن العشرين ، نوقشَت المسائل السياسيّة-الاجتماعيّة حول الدولة

---

(3) W. Randolph Tare, *Biblical Interpretation*, p. 212.
(4) R. Brown, "Hermeneutics," *NJBC*, p. 1158.

والدين والجنس والعلاقات الجنسيّة والأخلاق الطبيّة وحقوق الإنسان. كيف تؤثّر قراءة الكتاب على أمور حساسة يوميّة وكيف تؤثّر هذه الأمور بدورها على نوعيّة تفسير الكتاب ودوره؟

تشير هذه الاعتبارات إلى أنّ مشكلة التأويل ليست واحدة بل مشكلات عدّة في آن واحد. كما تؤدّي عوامل معقّدة وقوى مختلفة دوراً في تحديد طبيعة السعي المحيّرة في التأويل. ما يمكن أن يشكّل مشكلة كبيرة لدى قارئ ما أو جماعة دينيّة أو جيل، قد لا يشكل أيّة مشكلة لغيره. قد يتمتّع أحد القرّاء في ادّعاء الكتاب أنّ الله أظهر نفسه شخصيّاً لأشخاص محدّدين مثل إبراهيم والرسول بولس، فيما يشكّك غيره بالأمر. قد يبني أحد المفسّرين نموذجاً للتأويل على سلطة الكتاب والكنيسة، فما يبني آخر نموذجاً يقوم على رفض السلطتين. تستند استعمالات مختلفة للكتاب، كنسيّة وأكاديميّة، إلى علوم تفسير مختلفة سواء ضمنيّاً أو علنيّاً. فيما تنشأ أمور ملموسة وتنمو المجادلات في عصر ما، تصبح العمليّة التفسيريّة أكثر تحديداً وصقلاً. قد يصنّف المنظّرون عناصر توافق أو اختلاف، لكن مناقشة التأويل مؤهّلة لأن تكون ضيّقة أيضاً وتقنيّة ومجرّدة إلى درجة تصبح فيها معزولة عن النصّ الكتابيّ كما عن اهتمام أغلب القرّاء. إذاً، "التحدّي هو في تحديد بنية المسعى التفسيريّ أي تحديد الأبعاد الأساسيّة والنقاط الرئيسة للتلاقي والتباعد بهدف تأسيس بعض التجانس والوضوح في البحث التفسيري"[5].

مسألة التأويل في الكنيسة قديماً:

لقد أحاط الإنجيليّون بشكل لا مفرّ منه بالقوى المحرّكة للتأويل، لكنّهم نادراً ما أثاروا مشكلة هذا العلم بشكل واعٍ، وتالياً فقد أثاروها بشكل غير مباشر عند تعاطيهم مع الاختلافات فقط. على سبيل المثال، تمييز الرسول بولس بين الحرف

(5) See also the preliminary discussion of hermeneutics in Chapter Three.

والروح (٢كورنثوس ٣: ٦)، في قراءة العهد القديم هو تأمّل تفسيريّ بدائيّ. مع أنّه يرث هذا التمييز من خلفيّته اليهوديّة، إلا أنّه يطبّقه على طريقته. لكنّه لا يُدخل أيّ اعتبار نظريّ حول الأسس اللاهوتيّة والطرائق التفسيريّة. إنّه يعلن ببساطة أنّ غشاءً حاجباً للنظر يعيق اليهود غير المؤمنين عن الفهم الصحيح للتوراة، عائق ممكن إزاحته فقط بالإيمان بيسوع وبقوّة الروح القدس (٢كورنثوس ٣: ١٤-١٨). في الدعوة إلى إنهاء الناموس الموسويّ وبأنّه لم يعد هناك لا يهوديّ ولا يونانيّ (غلاطية ٣: ٢٣-٢٨)، يعرف بولس أيضاً أنّ عدداً من اليهود والمسيحيّين المعاصرين هم على اختلاف شديد (غلاطية ٢: ٤-٥، ١١-١٤، وأعمال ١٥: ١-٢). يسعى بولس إلى إظهار ما يدعو إليه عبر التحليل والتفسير الكتابيّ (غلاطية ٣: ٦-٢٩). ولكن مفتاح تفسيره العشوائيّ يقوم إلى حدّ بعيد على خبرته الإيمانيّة مع المسيح (غلاطية ١: ١١-١٧) كما أنّ أرضيّة تفسير دعوته تقوم على حقيقة جماعاته الأمميّة. المعنى الرئيس في التفسير للحقيقة الكنسيّة أكثر ما يظهر بوضوح في مجمع الرسل (أعمال ١٥: ١-٢٩). للحفاظ على الوحدة بين المسيحيّين من اليهود والأمم، أخذ الاجتماع في أورشليم ما يمكن مساواته بموقف تفسيريّ آنيّ من الناموس الموسويّ، مزيلاً حمل الالتزام عن المسيحيّين الذين من الأمم، ويبرّر قراره بالقول "لقد ظهر حسناً للروح القدس ولنا" (أعمال ١٥: ٢٨)[٦].

تدريجيّاً، اكتسبت مسألة التأويل مستوى التأمّل الواعي في التقليد الآبائيّ. بسبب المجادلات العقائديّة المستمرّة، التي تضمّن أغلبها تفسيراً كتابيّاً، طوّر آباء

---

(6) according to the sketchy account in Acts, which no doubt omits a full exchange of views for and against the obligation of Law observance by Gentile Christians.The hermeneutical question is indirectly raised again and again in the Fourth Gospel where the correct understanding of Christ and his ministry is frequently at the forefront, (e.g., Jn 6:44-45; 7:16-17; 12:37-40; 16:12-15). Interestingly, the declarative mode of divine revelation in the Fourth Gospel is accompanied by references to the role of the Holy Spirit as hermeneutical agent (Jn 6:63; 7:39; 14:16-17, 26; 16:13), both of which are expressions of the hermeneutical stance of the Johannine community.

الكنيسة تميزات معقّدة في التأويل تتعلّق بطبيعة الكتاب ودوره وتفسيره في الكنيسة، كما طوّروا طرائق ومبادئ تفسيرية مناسبة[٧]. في المجادلات مع اليهود والماركيونيّين حول العهد القديم كشاهد للمسيح، صاغ القدّيس يوستينوس الشهيد أوّل تقويم منهجيّ لوحدة الكتاب المقدّس، أي تصنيفه الثلاثيّ للعهد القديم كنبوءة وكناموس أخلاقيّ وكنظام تاريخيّ مؤقّت لليهود[٨]. يمثّل الأخير من هذه العناصر الثلاثة أوّل نسبة معلنة لسلطة الكتاب الموروثة من اليهود[٩]. القدّيس إيريناوس، بعد قرن من يوستينوس، الذي يحمل شهادة واضحة لكنيسة مسيحيّة عالميّة وإنجيل مسيحيّ مؤلّف من العهدين القديم والجديد، وضع مبادئ لاهوتيّة مهمّة حول وحدة الكتاب المقدّس وتفسيره[١٠]. بالنسبة إلى إيريناوس، المسيح هو مبدأ التأويل المركزيّ في كلّ الكتاب. هذا المبدأ يثبّت وحدة الكتاب كما قابليّة الحياة لتفسير العهد القديم رمزيّاً. على المستوى عينه من الأهميّة، هو اللجوء إلى قانون الإيمان كمنظار تفسيريّ، وهو أساساً لجوء إلى معنى الكنيسة العقائديّ كأساس في التأويل جوهريّ جداً في التاريخ المسيحيّ. إنّ إنجازه الثابت هو الربط الواقعيّ بين الكتاب والكنيسة التي تشكّل الإطار الموافق لتفسير الكتاب ككتاب مقدّس.

---

(٧) أنظر الفصل الرابع لنظرة الآباء للكتاب ومنهجيّتهم التفسيريّة والمراجع.

(8) *Dial.* 44.2.

(9) Justin's concern was to maintain the authority of the Old Testament as a Christian book, while allowing for partial relativization of its authority through acknowledgment that the ritual Law was temporary and no longer binding on Christians. What was implicit in St. Paul's thought (Gal 3) becomes explicit in Justin's. See further Hans von Campenhausen, *The Formation of the Christian Bible,* crans. by J. A. Baker (Philadelphia: Fortress, 1972), pp. 88-102, and Theodore Stylianopoulos, *Justin Martyr and the Mosaic Law*, (Missoula: Society of Biblical Literature, 1975), pp. 51-68 and 153-163.

(10) See J. L. Kugel and R. A. Greer, *Early Biblical Interpretation*, pp. 109-113; F. Sadowski, *The Church Fathers on the Bible*, pp. 27-44, and B. de Margerie, *The Greek Fathers*, pp. 51-77.

بلغ التفكير في التأويل إحدى ذراه في القرن الثالث مع أوريجنس العظيم الذي كان عالم لغة ومفسّراً ومعلماً وواعظاً ولاهوتيّاً وفيلسوفاً[11] . كرجل كتاب وكنيسة ، تأثّر أوريجنس كثيراً بغنى المسيحيّة الكتابيّ ونجاحها التبشيريّ. وقد أنشأ رؤية منهجيّة للتربية المسيحيّة المتمحورة حول المسيح في استعماله أدوات زمانه الفكريّة وتوجهه إلى كلّ المفكرين. وقد رأى أوريجنس في المسيح مركز الكتاب المقدّس ومفتاح تفسيره. ومع أنّه قد غالى في المجازيّة وبعض التأمّلات الوهميّة مما سمح لمفسّرين، قدامى وجدد، بالحطّ من قدره، وغالباً بطرائق غير عادلة وتنطوي على مفارقات تاريخيّة، إلا أنّ الكلّ مدينون له بشيء ما. لم ينجز أحد ما يوازي ما أنجزه في الدراسات النصيّة وتحقيق الشهادة الكتابيّة التفسيريّة. قيمته في التأويل لا تكمن في مجرّد صياغته نظريّة مميّزة قائمة على الجسد والنفس والروح، كما يعتقد الكثير من المفكّرين، وهو لم يتبع هذه النظريّة بشكل ثابت، إنّما بالتحديد في تجانس رؤيته التفسيريّة واللاهوتيّة التي دمجت طرائق الدراسة في ذلك العصر بسلطة الكتاب والكنيسة وتحدّيات زمانه. في إطار هذه الرؤية، أثبتت رؤية الأساس التاريخيّ للإعلان أنّه أداة فعّالة في تقديم الشهادة الكتابيّة بين المؤمنين والوثنيّين. يرى يوحنّا باناغوبولوس أنّ أوريجنس هو مفكّر مخلص ولامع في تعاطيه مع تيارات التأويل المتفاعلة في اليهوديّة والمسيحيّة والهلينيّة. وهو يكتب هذه الكلمات المميّزة عن هذا الإسكندريّ العظيم: "كان أوريجنس ويبقى مؤسس التأويل الكتابيّ ورائده، النبع الذي لا ينضب للتفسير الكتابيّ الصحيح"[12] .

---

(11) A recent brief evaluation of this great but controversial figure is provided by B. de Margerie, *The Greek Fathers*, pp. 95-116. For Origen's texts in English translation see K- Frochlich, *Biblical Interpretation in the Early Church*, pp. 48-78; J. W. Trigg, *Biblical Interpretation*, pp. 71-115; and F. Sadowski, *The Church Fathers on the Bible*, pp. 89-125.

(12) John Panagopoulos, *'Η 'Ερμηνεία τής Άγίας Γραφής στην 'Εκκλησία των Πατέρων* Vol. 1, p. 280.

بعد أوريجنس، استمرّ تعقيد التأويل، شرقاً وغرباً، بالتطوّر وقد أربك آباء الكنيسة والهراطقة معاً حول صحّة التفسير الكتابيّ المناسب لفحواه. الآباء والمفسّرون أمثال ذيوذوروس الطرسوسيّ وثيوذوروس المبسويستيّ في التقليد الشرقيّ، وأوغسطين وإيرونيموس في التقليد الغربيّ، انشغلوا في شؤون محدّدة من المنهجيّة التفسيريّة والعبارات التقنيّة والترجمة وقوانين التفسير[13]. إحدى ثمار التأويل كانت صياغة معنى الكتاب الرباعيّ: الأدبيّ والمجازيّ والأخلاقيّ والأخرويّ، التي ظهرت أوّلاً عند يوحنّا كاسيانوس[14] الذي كان شرقيّاً وغربيّاً. نجد عند الآباء الكبادوكيّين سعياً فلسفيّاً واعياً في التأويل للحفاظ على توازن نقديّ بين الإيمان والعقل، وبين البعدين الاختباريّ والمنطقيّ للاهوت، بما فيها "الجهد للتسوية بين المعلومات اللاهوتيّة والفكر العلميّ" في عصرهم[15]. من سمات التراث الآبائيّ التنوّع الغنيّ في المنهجيّة والتفسير، لكنّه تنوّع في إطار الوحدة الواسعة للعقيدة والحياة في الكنيسة.

من ناحية التأويل، الموضوع كان، ولم يزل، لا المنهجيّة أو تعدّد التفاسير، إنّما العلاقة بين سلطة الكتاب وسلطة الكنيسة أي حسّ الكنيسة العقائديّ في ما

---

(13) K. Frochlich, *Biblical Interpretation in the Early Church*, pp. 82-132; J. W. Trigg, Biblical Interpretation, pp. 163-295; and F. Sadowski, The Church Fathers on the Bible, 143-243.

(14) K. Froehlich, *Biblical Interpretation in the Early Church*, p. 28. The standard example was Jerusalem which literally is the Jewish city, allegorically die Church, tropologically die soul, and anagogically the heavenly Jerusalem of die kingdom, according to Cassian's *Conferences* 14.8. *Se&John Gwian: Confirmees*, trans. Colm Luibheid (Mahwah: Paulisc, 1985), p. 160.

(15) The quoted statement is by J. Danielou, cited by B. de Margerie, *The Greek Fathers*, p. 219. See further the extensive discussion byJ. Pelikan, *Christianity and Classical Culture*, pp. 215-230, entitled "Faith as the Fulfillment of Reason," and more recently J. A. McGuckin, "'Perceiving Light from Light in Light' (*Oration* 31.3): The Trinitarian Theology of Saint Gregory the Theologian," (7077? 39 (1-2, 1994), pp. 32. Philip Rousseau, *Basil of Caesarea*, pp. 106-111 and 322-323, underscores Basil's sensitivity toward clever dialectics against which the Cappadocian guarded by relying on a literal interpretation of authoritative Scripture and then accommodating all other knowledge.

يتعلّق بـأمور التفسير المثيرة للانقسامات. كمـا أشـرنا سـابقاً، في الفـترة المسـيحيّة الكلاسيكيّة، كان الكتاب المقدّس والتقليد متوقّفين أحدهما على الآخـر ومؤيّدَيـن أحدهما الآخر[16]. بحسب R. Geer، كان للكتاب المقدّس المسيحيّ السلطة فقط حين قُرئ على ضـوء قـانون إيمـان الكنيسـة[17]. لكـن النظـرة إلـى قـانون الإيمـان ورسـالة الكتـاب المركزيّـة كـانت علـى أنّـهما مترابطَـان صميميّـاً ومتماهيـان. في العصور المسيحيّة الأولى، لم تكن هناك خطوط عريضة محدّدة للكتاب أو لقـانون الإيمان. يلوح التقليد الرسوليّ، الشفويّ والمكتوب، حقلاً واسعاً. وكمـا يشـير Geer، بمعنى ما كان لقانون الإيمان السلطة لأنّه كـان متجانسـاً مـع رسـالة الكتـاب المركزيّة، وبمعنى آخر، قـانون الإيمـان الـذي كـان في مرحلـة التطوّر هـو مَـن حـدّد بشكل أساس مقبوليّة الكتابات المقدّسة، وهكذا خلق الإنجيل المسيحيّ.

ينبغي أن نشير بشكل أكثر وضوحاً مـن Geer علـى أنّ، عمليّاً، العـامل الأساس في التأويل، في كلا الحالتين، كان تقليـد الكنيسـة الكـبرى الحـيّ والمستمرّ والقابل للامتداد وتمييزهـا العقـائديّ. هـذا التقليـد كـان حتميّـة تاريخيّـة ولاهوتيّـة بقدر ما كان تقليداً رسوليّاً. مع منحه أهميّته الأساسيّة، لم يكن ممكنـاً للتقليـد مـن ذاته أن يُنقَل ويُحدّد بمعزل عن هويّة الجماعـة المؤمنـة الذاتيّـة وقراراتـها التفسـيريّة. على هذا الضوء، يمكننا أن نوافـق مـع نقطتـي Geer العـامّتين والثـابتتين في مناقشـة التأويل الناشئة من تراث الآباء التفسيريّ. بكلمات Geer:

"أولاً، لم تفتكر الكنيسة لغاية القرن الخامس بسلطة الكتاب المقـدّس بمعـزل عن علاقته بالتقليد اللاهوتيّ المعبَّر عنه في دستور الإيمان أو بمعزل عن اسـتعماله في العبادة المسيحيّة. لقد كانت سلطة الكتاب مرتبطة بحياة الكنيسة. لم يكن التعـامل مع الكتاب المقدّس والتقليد اللاهوتيّ والعبادة يتمّ وكأنّها نقاط اختياريّة للانطـلاق

(16) See the discussion under "Scripture and Tradition" in Chapter Two.
(17) Rowan A. Greer, "Biblical Authority in the Early Church," *ABD*, Vol. 5, p. 1027.

إلى صياغة معنى الإيمـان، ولا كـان يُنظَر إليها كسلطات اختياريّة ممكن وضعها الواحدة إزاء الأخرى. ثانياً، معنى هذه المقاييس المتعلّقـة بالسلطة في الإيمـان والممارسة، كان يُنوى منه تثبيت وحدة الكنيسة وحدة لا تماثل فيها"[١٨].

أزمة التأويل في المسيحية الغربيّة:

في القرون الأخيرة، انكسرت رؤية التأويل الآبائيّة بعاملين: الإصلاح والتنوير. الإصلاح، كحركة احتجاج على الانتهاكات والتمزّقات المُلاحَظة في تقليد المسيحيّة الغربيّة، وضع المبدأ الأساس للـ"الكتاب وحده (sola scriptura)"، وتالياً رفض بشكل مبدئيّ التواقف (interdependence) بين الكتاب المقدّس والتقليد. نحن الآن نعرف، بالطبع، أنّ المبدأ الكتابيّ البروتستانتيّ هو دفاعيّ وتصحيح للمغالاة في التقليد ولا موقع له بذاته. فلا الكتاب ولا الإيمان ولا النعمة ولا المسيح له موقع كلّ بذاته. الأوّليّة نعم أما التفرّد فلا. السبب بسيط وهو ضرورة وجود الإنسان المتلقّي وضرورة التفسير اللتين تقودان المفسّر بشكل حتميّ إلى اكتساب تقليده في التفسير بجهد متواصل، عن وعي أو من دونه.

المصلحون برفضهم سلطة الكنيسة من جهة، وبتشديدهم بشكل مزدوج من جهة أخرى على sola scriptura وحقّ الأفراد بالتفسير، خلقوا تقليداً جديداً وبالواقع تقاليد تفسيريّة كثيرة كما تطوّرت التجزئة في التيّار البروتستانتيّ. بالطبع، الكنيسة الغربيّة في العصور الوسطى كانت أصلاً قد خرقت التواقف بين الكتاب المقدّس والتقليد في ترجيحها كفّة التقليد ما خنق صوت الكتاب. يصبح

---

(18) *Ibid*., pp. 1026-1027. Historical scholarship has gradually compelled many Protestants, conservatives as well as liberals, to acknowledge the role of tradition in the canonization of Scripture, a rather significant issue in hermeneutics and ecclesiology. For example, Gordon D. Fee, *Gospel and Spirit*, p. 17, writes: "What most evangelicals tend conveniently to ignore is that it was tradition in this sense that was responsible, under the guidance of the Spirit, for the canonization of the [scriptural] tradition".

هذا التواقف غير مقنع وبلا معنى في الممارسة عندما تنأى معتقدات الكنيسة، سواء الشرقيّة أو الغربيّة، وممارساتها عن شهادة الكتاب وتفقد التوافق معه.

لقد تفكّر اللاهوتيّون الأرثوذكس في ما إذا كان ممكناً لحركة الإصلاح أن تتمّ في المسيحيّة الشرقيّة. من منظار أرثوذكسيّ، موقف الإصلاح في التأويل جذّاب ولكنّه غير متوازن. من جهة أخرى، واضح أنّ لوثر وكالفن سجّلا عودة إلى التأويل الآبائيّ الكلاسيكيّ[19]. واستعادا سلطة الكتاب ومركزيّته في حياة الكنيسة وثبّتا الهدف المركزيّ (σκοπός) للكتاب ووحدته التي حدّداها في المسيح. لقد شدّدا على أوّليّة قراءة الكتاب في إطاره على ضوء الكتاب ذاته. وكشفا عن تفاعل بين الروح والحرف، بين النظريّة المجرّدة والحكمة الروحيّة، على أساس ضرورة مقاربة سر الله بإيمان وصلاة من دون إمكانيّة تحويله إلى نظام فكريّ. لقد اعترفا بمبدأ التكيّف وطوّراه، أيّ أنّ الكتاب، إلى جانب وجهه الموحى به، يعكس أيضاً المحدوديّات البشريّة.

من جهة أخرى، أدّى رفضُ سلطة الكنيسة في أمور الإيمان إلى أزمة في التأويل. هذه السلطة لا يُعبَّر عنها بحكم بابويّ بل بالمجامع التمثيليّة التي تعلن التمييز العقائديّ لكلّ الكنيسة. مبدأ "الكتاب وحده" وحقّ التفسير الشخصيّ الملازم له، يدقّان إسفيناً بين سلطة الكتاب والتقليد اللاهوتيّ الموحِّد للكنيسة، وبهذا يخلقان مأزقاً في التأويل. مشكلة التأويل، التي يُعبَّر عنها بتعابير بروتستانتيّة بشكل مميّز، نشأت كمشكلة لاهوتيّة وكنسيّة عسيرة المعالجة. يُظهِر تاريخ البروتستانتيّة بشكل واضح أنّ التقاليد البروتستانتيّة المختلفة أسّست رؤاها التي عبرها قرأت الكتاب من دون أن تجد طريقة للحفاظ على الوحدة في التنوّع. إعادة اكتشاف الإصلاح للكتاب

---

(19) D. H. Kelsey, "Protestant Attitudes Regarding Methods of Biblical Interpretation,"in *Scripture*, ed. by F. E. Greenspahn, pp. 134-141; D. G. Bloesh, *Holy Scripture*, pp. 192-195, and Donald K. McKirn, "Biblical Authority and the Protestant eformation," *ABD*, Vol. 5, pp. 1032-1035.

مرحَّب بها، لكنّ الموقف العقائديّ على أساس "الكتاب وحده" يثير كثيراً من المشكلات. المبدأ الكتابيّ بدون توازن مع مبدأ كنسيّ ينقلب على نفسه ويصبح غالباً للكنيسة. إنّه يدمّر كلّ إمكانيّات وجود علم تفسير شامل، إذ في غياب سلطة تفسيريّة عليا يصبح التفسير الشخصيّ الحاكم الأعلى. يظهر التنوّع التفسيريّ والتشوّش في البروتستانتيّة عبر التطوّرات التاريخيّة فيها، بما فيها التقليديّة، الطهريّون، الروحيّون، الألفيّون، التقويّون كما الفرق المعاصرة والجماعات المتعصّبة.

لقد انكسرت الرؤيّة التفسيريّة الآبائيّة بطريقة أخرى وأكثر جذريّة مع التنوير، عبر تأثيره على الدراسات اللاهوتيّة والكتابيّة البروتستانتيّة[٢٠]. يستند كلّ من العقلانيّة التنويريّة الناشئة والنقد الكتابيّ إلى مبدأ التناظر العلميّ. وبوجه خاصّ، أثار تلاقيهما مسألة التأويل بشكل مختلف وأكثر جذريّة. بالسابق، تركّزت هذه المسألة على موضوع الكشف الكنسيّ أو الفرديّ كحكم نهائيّ. الآن، تحوّلت مسألة التأويل إلى موضوع الوحي أو العقل كمقياس نهائيّ في هذا العلم. في تراث التنوير، وبخاصّة المنطق غير الملجوم الذي حذّر منه لوثر بشكل لافت للنظر، أدت عمليّاً إلى رفض سلطة الكتاب الموحى بها بالكامل. "فضح" لاسنغ (Lessing) الزيف الذي في الحقائق الرئيسة في الكتاب لأنّه كان "رجلاً متنوّراً من القرن الثامن عشر" وقد رأى صورة بشعة وخندقاً بين ادّعاءات الوحي في الكتاب والتفكير الجديد عند أمثاله. مع تقدّم العلوم ونشوء النقد التاريخيّ مقلّداً الطريقة العلميّة وعلمنة الحضارة الغربيّة، أدّى التكيّف التدريجيّ مع فكر التنوير إلى تقويض سلطة الكتاب بشكل تدريجيّ وافتتح "أزمة مبدأ الكتاب بين البروتستانت"[٢١].

---

(20) See the relevant remarks and bibliography on the academic use of Scripture and biblical scholarship in Chapters Two and Five.

(21) The expression is W Pannenbcrg's, a chapter title in his *Basic Questions in Theology*, Vol. 1, trans. G. H. Kehm (Philadelphia: Westminster, 1970), p. 1. For a sketch of the complex story of how Scripture's authority was both overemphasized and then undermined by developments chiefly among Protestants, see H. G. Revendow, "Biblical Authority in the Wake of the Enlightenment," *ABD*, VoL 5 PP. 1035-1049.

لتأثير التنوير التفسيريّ على البروتستانتيّة نتائج محطِّمة. فقد ظهرت تشقّقات عميقة بين البروتستانت المحافظين والليبراليّين، وتالياً برزت الفروقات تبعاً لدرجة قبول التفكير الجديد أو رفضه. من جهة، التقليد الدينيّ الغربيّ، عبر نظراته الصلبة وتحكّمه السلطويّ في المجتمع، غذّى التساؤل الجديد حول السلطة والرغبة في التحرير. من جهة أخرى، تشكّلت المجادلة الكتابيّة بين المحافظين والليبراليّين، بحسب Walter Brueggnam[٢٢]، في فئات الدقّة العلميّة أو التاريخيّة التنويريّة، التي كانت غريبة عن الكتاب وعن التقليد الآبائيّ الكلاسيكيّ. فيما يشترك الطرفان ضمنيّاً بالافتراضات ذاتها، استفاض أحدهما بالاستنساب في سلطة الكتاب بينما استفاض الطرف الآخر بجعلها مطلقة. لقد برز التنوّع الضمنيّ أو الظاهريّ فيما تحوّلت البروتستانتيّة بشكل مخيف إلى مجموعات أصوليّة، محافظة أو إنجيليّة، وليبراليّة مع فروقات بينها[٢٣]. يصعب جداً تقويم النتائج بدقّة، منها الاتهامات التي وجّهها كارل بارث وغيره إلى الليبراليّين بالهرطقة[٢٤]. كما أنّ منها أسئلة حول قدرة البروتستانتيّة على الحياة ومستقبلها في العالم الحديث وما بعد الحديث[٢٥].

---

(22) Walter Brueggemann, "Biblical Authority in the Post-Critical Period," *ABD*, Vol. 5, p. 1050.

(23) For a typology of current Protestant approaches to Scripture, see D. H. Kelsey, "Protestant Attitudes Regarding Methods of Biblical Interpretation," in *Scripture*, ed. F. E. Greenspahn, pp. 151-161. For the commonalities, diversity, and dynamics among Evangelicals, see Mark A. Noll, *Between Faith and. Criticism*, pp. 142-185.

(24) Cited with approval by Carl E. Braatcn, a mainline Lutheran, in his "Response to Manfred K. Bahmann," *LF2S* (3, 1994), p. 11. Of course. Fundamentalists and Evangelicals consistently view liberal Protestantism as heresy. Gordon D. Fee, *Gospel and Spirit*, takes into view heresies by conservatives as well and writes the following: "To put it baldly, where there is no appreciation for tradition ... [that is, "historic orthodoxy," p. 25], Protestantism has spawned a mass of individual heresies, all vying for center stage as the single truth of God," p. 80.

(25) For a recent discussion from an Evangelical perspective, see Alister McGrath's, *Evangelicalism dr the Future of Christianity* (Downers Grove: InterVarsiry Press, 1995), who perceives that the future belongs to Evangelicalism by its stand on enduring scriptural values, whereas liberal Protestantism has enfeebled itself by its very accommodation to rapidly changing culture.

قد يظنّ البعض أنّه كان بإمكان البروتستانت الليبراليّين أن يقدّموا علم تفسير متكامل على أساس الفكر النقديّ، لكنّ هذا لم يتمّ. على العكس، هناك تحلّل افتراضيّ في التأويل عند تقليد البروتستانت الليبراليّين حيث تحوّلت فرديّة الإصلاح إلى شكل أكثر وحشيّة من الفرديّة التي في تشديد التنوير على العقل المستقلّ ("العقل وحده")(٢٦). في السابق مزّقت كنيسة القرون الوسطى التكافل المتبادل بين الكتاب والكنيسة، إلا أنّ الإصلاح قام بالأمر ذاته بطريقة معاكسة. لاحقاً، توصّل التنوير إلى هدم تواقف الإيمان والعقل. هكذا، وبشكل لافت للنظر، تطوّر "طغيان الكنيسة إلى طغيان الأكاديميا على صوت الإنجيل"(٢٧). من الواضح أنّه إذا تمّ وضع خندق ليسنغ البشع بين الفكرين الكتابيّ والمعاصر بتعابير واقعيّة، فلن تكون هناك أيّ طريقة منطقيّة لردم الهوة بسبب وجود رفض مسبَق لما قد يتمّ برهانه. لقد جعل الإصلاح مسألة التأويل عسيرة المعالجة برفضه الأساس الكنسيّ لمصلحة الأساس الكتابيّ. وجعل التنوير هذه المسألة أكثر عسراً في المعالجة برفض الأساس الكتابيّ ذاته، أي الوحي والإيمان كطريقتين أمينتين للمعرفة، لمصلحة العقل المستقلّ على أنّه المقياس لكلّ حقيقة. يجب أن نشير إلى أنّ التنوير في تأثيره على التأويل، يوجّه ليس فقط العلماء البروتستانت بل أيضاً الكاثوليك بقدر ما يقعون تحت تأثير افتراضاته المسبقة عن وعي أو عن غيره.

---

(26) As reflected in the accounts ofHans W. Frei, The Eclipse of Biblical Narrative:A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics (New Haven: Yale University Press, 1974) and David H. Kelsey, The Uses of Scripture in Recent The ology (Philadelphia: Fortress, 1975). Dennis Nineham, The Use and Abuse of the Bible (New York: Harper & Row, 1977) seems to debunk all hermeneudcal attempts by conservative and liberal Protestants alike as futile and useless in demonstrating any authoritative relevance of the Bible for the present. He opts for a view of the Bible as a document of the ancient past whose world view cannot be genuinely recovered in modern society.

(27) W. Brueggemann, "Scriptural Authority in the Post-Critical Period," *ABD*, Vol. 5, p. 1053.

عمل بعض كبار علماء التفسير في التقليد الليبراليّ أمثال F. Schleiermacher، W. Dilthey وR. Bultmann، على ردم الهوّة المفترَضة بين الكتاب والفكر الحديث، غير راضين بأن يقوم المتطرّفون من العقلانيّين برمي الإنجيل بين ركام الميثولوجيا القديمة. هذه الجهود الاستثنائيّة، المثيرة للإعجاب فكريّاً والمشجّعة بحدّ ذاتها، لم تؤدِّ إلى نتائج ملزِمة ولا دائمة لأنّ هؤلاء وهبوا الكثير من الأرضيّة الفلسفيّة للتنوير. فبعد أن تنازلوا عن النظرة المسيحيّة الكلاسيكيّة التي تقول إنّ الإنجيل يقدّم معرفة كافية وحقيقيّة عن الله وأهدافه، عجزوا عن إظهار الفرق بنظريّات لاحقة في التأويل. انتقاد هذه النظريّات والاقتراحات الجديدة على يد H. Gadamer، P. Ricoau وD. Tracy يعوّض التعادل من طريق التأكيد على أهميّة حوار بين التأويل وموضوع الكتاب اللاهوتيّ[٢٨]. على أيّ حال، في التقليد الليبراليّ عينه، تبدو هذه الاقتراحات الإصلاحيّة وكأنّها تمنح وزناً زائداً لما سمِّي "المسافة"، لا الثقافيّة فقط إنّما اللاهوتيّة أيضاً، بين الكتاب المقدّس والفكر الحديث، وهذا ما يفترض أنّه المسألة الأولى في التأويل. وما يزال هناك إبهام غير مقبول حول حقيقة الكتاب ومقاربة التأويل المعياريّة له. هذه الاقتراحات المحسَّنة مقنعة كنظريّات ابيستيمولوجيّة، لأنها تشرّع ديناميكيّات تحوّل المعنى بعبارات بشريّة عقلانيّة. مع ذلك، لا تعطي انتباهاً كافياً لسلطة الكتاب الإعلانيّة في علاقته مع الكنيسة، كما لدور الإيمان والروح القدس كعنصرين أساسيّين في تلقّي رسالة الكتاب الخلاصيّة وتفعيلها.

---

(28) For a concise presentation of these new proposals, see David Tracy's contribution in Part 2 of the revised and enlarged edition *of A Short History of the Interpretation of the Bible* by R. M. Grant and D. Tracy, pp. 153-187.

لقد تابع الليبراليّون أنفسهم التساؤل حول مجمل مشروع النقد الكتابيّ والتأويل الظاهر والمخبّأ فيه[٢٩].

في السنوات الأخيرة، تتابعت دراسة نظرات مختلفة في هذا العلم، بعضها مترابط والبعض الآخر لا. تتمثّل إحدى مجموعات الجهود المختلفة في "النقد الأدبيّ الحديث"، كالبنيويّة والقصصيّة وتلك الموجّهة نحو القارئ، على مثال السابقين في دراسة الأدب[٣٠]. هدفهم هو منح نوع من استقلال النصّ عن الكتاب واستعادة معنى الكتاب كأدب دينيّ في محيط القرّاء المعاصرين. مجموعة أخرى من الجهود يمثّلها الفكر الأنثويّ والفكر التحرريّ تدعى "التأويل التأييدي" بسبب تأصّله الإيديولوجيّ في الصراعات المعاصرة السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة[٣١]. تسعى كلّ هذه المقاربات بطرائقها الخاصّة إلى تقريب المسافة المفترَضة بين الكتاب والقارئ المعاصر، ولكن بمعزل عن اهتمام التنوير بالتحقيق العلميّ للحقيقة. مع هذا، ما زالوا يعملون على، إمّا أوّليّة العقل وإمّا اهتمامات

---

(29) For example, P. Stuhlmacher in his *Historical Criticism and Theological Interpretation of Scripture*, M. Hengel in his reflection on the same topic in *Acts and the History of Early Christianity*, pp. 127-136, and B. S. Childs in his several books. See also the manifesto by P. C. McGlasson, *Another Gospel* with a supportive foreword by B. S. Childs. Of course, the critiques from conservative Protestants continue unabated as reflected in the works of C. H. Pinnock, D. G. Blocsch, D. A- Carson, J. D. Woodbridge, J. I. Packer, and others. From the Roman Catholic side, Raymond Brown in his many works has strongly supported historical biblical criticism as the primary tool for biblical study; however, he has also on the one hand rejected its Enlightenment rationalistic freight and on the other hand supported, while qualifying, the interpretive authority of the magisterium. See especially R. Brown, *Biblical Exegesis and Church Doctrine*, where he both answers traditionalists and critiques radicals, as he carves out a "centrist position" in line with and officially supported by the Church.

(30) See T. J. Keegan, *Interpreting the Bible* and E. V. McKnight, *Post-Modern Use of the Bible.*

(31) A strong challenge is presented by Elisabeth Schiissler Fiorenza, "Toward a Feminist Biblical Hermeneutics: Biblical Interpretation and Liberation Theology," in *A Guide to Contemporary Hermeneutics*, ed. D. K. McKim (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), pp. 358-381. See also her books *Bread Not Stone and Searching the Scriptures: A Feminist Introduction.*

لا يذعنون للافتراضات المسبقة والثنائيّات الخاطئة التي في الإشكاليّات الغربيّة.
هم يدركـون أنّ المسألة الملحّة في التأويل بالنسبة إليهم هي على مستوى الحياة وليست على مستوى المبادئ النظريّة التي تحتاج، مع ذلك، إلى إيضاح. شعارهم هو الممارسة القويمة ὀρθοπραξία التي تتضمّـن رؤية واسعة من التجدّد بحسب الأصول الكنسيّة واللاهوتيّة الأرثوذكسيّة (ὀρθοδοξία)، بما فيها إعطاء الصوت الكامل لشهادة الكتاب المقدّس عبر العلم السليم.

مع ذلك، لا تتمّ الشهادة الأرثوذكسيّة الحيّة بمعزل عن الجهود لصياغة علم تفسير واضح في العبارات العامّة والخاصّة. بالنسبة إلى الأرثوذكس، أسّس جورج فلوروفسكي الإطار الواسع للمناقشة بتحديد خُلُق ethos الكنيسة الأرثوذكسيّة مستعملاً "تركيبة آبائيّة جديدة neopatristic... هي اليوم مهمّة اللاهوت الأرثوذكسيّ وهدفه"[٣٣]. بحسب فلوروفسكي، تضمّ "التركيبة الآبائيّة الجديدة" بعدين لا يمكن فصلهما: لاهوتيّ وروحيّ. أحد البعدين هو عقائديّ مؤسَّس على الأسرار الخريستولوجيّة والثالوثيّة المفهومة والمحتَفَل بها على أنّها حقيقة خلاصيّة. أمّا البعد الآخر فهو روحيّ مثبَّت على استعادة "فكر الآباء"، الذي هو رؤية بصيرة خلاّقة متأصّلة في الإيمان والخليقة الجديدة ضمن حياة الكنيسة جسد المسيح. هذان البعدان لا ينفصلان لأنّ الحقيقة المطلَقة ليست مبدأً مجرّداً بل هي شخص، أي المسيح. ممارسة اللاهوت يجب أن تتمّ، بحسب القدّيس غريغوريوس اللاهوتيّ، "على طريقة الرسل، وليس على طريقة أرسطو (ἀριστοτελικως οὐκ ἀλιευτικῶς)"[٣٤]. كتب فلوروفسكي: "بمعزل عن الحياة في المسيح، لا يحمل اللاهوت أيّ قناعة، وإذا فُصِل عن حياة الإيمان، ينحطّ

(33) G. Florovsky, "The Ethos of the Orthodox Church," in *Orthodoxy: A Faith and Order Dialogue*, pp. 45ff.
(34) Cited by Florovsky, *ibid.* p. 41.

أيديولوجيّة معاصرة، بهدف تحصيل أيّ معنى مناسب قد يجدونه في الإنجيل، معتبرين أنّ سلطته الثقافيّة ثابتة كأحد الروائع الكلاسيكيّة أو كمصدر تاريخيّ لقيَم متعدّدة. لقد أُضيفت الآن هذه الاتجاهات الجديدة إلى التعدديّة في التأويل. قيمتها هي في أنّها تصحيحيّة أكثر منها تصويريّة. فيما يبقى تأثيرها الدائم متوقّعاً، لم تقدّم أيّ نظرة متكاملة في التأويل. كالجهود الليبراليّة السيزيفوسيّة السابقة، تبدو هذه الاتجاهات وكأنّها تدفع إلى أعلى الجبل بنسخة معدّلة من إبيستيمولوجيا التنوير، إلى أن تعود صخرة التأويل لتتدحرج مجدّداً إلى أسفل.

مسألة التأويل في الأرثوذكسيّة الشرقيّة:

لطالما اعترف العلماء الأرثوذكسيّون بأهميّة مسألة التأويل في أبعادها المختلفة: التفسيريّة، اللاهوتيّة والمسكونيّة[٣٢]. فيما سعى المفكّرون الأرثوذكس نحو شرح التأويل الأرثوذكسيّ، تعاطى نتاجهم الأدبيّ بصورة أوّليّة مع مظاهر عامّة المسألة. لقد كتبوا جميعاً، بصورة افتراضيّة، من ضمن الأمانة للتقليد. بالنسبة إليهم، ليس لمسألة التأويل الإلحاحيّة ذاتها كما عند الغربيّين، لأنّ الأرثوذكس لا يفترضون مسبقاً إشكاليّات الإصلاح ولا إشكاليّات التنوير. بالطبع، تأثّر المسيحيّون في كلّ مكان، بمَن فيهم الأرثوذكس، بميراث التنوير عبر العلم والتربية والتكنولوجيا والعلمانيّة. لكنّ المفكّرين الأرثوذكس يحسّون أنّ لديهم أدوات نظريّة وتطبيقيّة للسيطرة على الحضارة المعاصرة طالما أنّهم

---

(32) See the diverse bibliography in Chapter Two, notes 51 through 54. From an ecumenical perspective, largely centered on the work of the World Council of Churches, sample contributions include Metropolitan Chrysostomos Konstantinidis, "The Significance of the Eastern and Western Traditions within Christendom," Orthodoxy*: A Faith and Order Dialogue*, (Geneva: WCC, 1960), pp. 62-72; Nikos A. Missions, "The Unity of Scripture and Tradition: An Eastern Orthodox Contribution to the Prolegomena of Hermeneutlcs,' *GOTR* 11 (2, 1965-1966), pp. 183-208; and Ion Bria, The Sense of Ecumenical Tiwiition (Geneva: WCC Publications, 1991). A standard for the ecumenical discussion is *The Bible:Its Authority and Interpretation in the Ecumenical Movement*, ed. Ellen Flesseman-van Leer (Geneva: World Council of Churches, 1980).

لا يذعنون للافتراضات المسبقة والثنائيّات الخاطئة التي في الإشكاليّات الغربيّة. هم يدركون أنّ المسألة الملحّة في التأويل بالنسبة إليهم هي على مستوى الحياة وليست على مستوى المبادئ النظريّة التي تحتاج، مع ذلك، إلى إيضاح. شعارهم هو الممارسة القويمة όρθοπραξία التي تتضمّن رؤية واسعة من التجدّد بحسب الأصول الكنسيّة واللاهوتيّة الأرثوذكسيّة (όρθοδοξία)، بما فيها إعطاء الصوت الكامل لشهادة الكتاب المقدّس عبر العلم السليم.

مع ذلك، لا تتمّ الشهادة الأرثوذكسيّة الحيّة بمعزل عن الجهود لصياغة علم تفسير واضح في العبارات العامّة والخاصّة. بالنسبة إلى الأرثوذكس، أسّس جورج فلوروفسكي الإطار الواسع للمناقشة بتحديد خُلُق ethos الكنيسة الأرثوذكسيّة مستعملاً "تركيبة آبائيّة جديدة neopatristic... هي اليوم مهمّة اللاهوت الأرثوذكسيّ وهدفه"(٣٣). بحسب فلوروفسكي، تضمّ "التركيبة الآبائيّة الجديدة" بعدين لا يمكن فصلهما: لاهوتيّ وروحيّ. أحد البعدين هو عقائديّ مؤسَّس على الأسرار الخريستولوجيّة والثالوثيّة المفهومة والمحتَفَل بها على أنّها حقيقة خلاصيّة. أمّا البعد الآخر فهو روحيّ مثبَّت على استعادة "فكر الآباء"، الذي هو رؤية بصيرة خلّاقة متأصّلة في الإيمان والخليقة الجديدة ضمن حياة الكنيسة جسد المسيح. هذان البعدان لا ينفصلان لأنّ الحقيقة المطلَقة ليست مبدأً مجرّداً بل هي شخص، أي المسيح. ممارسة اللاهوت يجب أن تتمّ، بحسب القدّيس غريغوريوس اللاهوتيّ، "على طريقة الرسل، وليس على طريقة أرسطو (άριστοτελικως ούκ άλιευτικώς)"(٣٤). كتب فلوروفسكي: "بمعزل عن الحياة في المسيح، لا يحمل اللاهوت أيّ قناعة، وإذا فُصِل عن حياة الإيمان، ينحطّ

(33) G. Florovsky, "The Ethos of the Orthodox Church," in *Orthodoxy: A Faith and Order Dialogue*, pp. 45ff.

(34) Cited by Florovsky, *ibid.* p. 41.

اللاهوت بسهولة إلى جدليات فارغة، إلى حشو فارغ"[٣٥]. لقد جسد فلوروفسكي هذه الرؤية الآبائية الجديدة في إخلاصه للتقليد كما في اتباعه العلمي للحقيقة.

حول المواضيع الكتابية، قدم فلوروفسكي رؤى ديناميكية للكتاب والإعلان والوحي والتقليد والكنيسة بمفتاح آبائي[٣٦]. على مستوى اللاهوت الكبير، مساهماته كلاسيكية. لقد شدد على سلطة الكتاب كإعلان فيما يشير إلى سلطة التقليد على أنه "أساس التأويل". بالنسبة إليه، لا "يضيف" التقليد شيئا إلى الكتاب إنما يكشف معناه الحقيقي ويفعله. التقليد، كتقليد حي، يعمل كمبدأ في التأويل لا فقط عبر القانون المعياري للإيمان، أي حمل العقائد المتوارثة، بل أيضا عبر تفعيل رسالة الكتاب الخلاصية في التعليم والوعظ ومجمل حياة الكنيسة العبادية، "حياة مستمرة من الحقيقة والحق". إنه يستعير Ellen Flessman-van-Leen مؤكدا:

"الكتاب بدون تفسير ليس كتابا بالمطلق. إنه يصبح حيا لحظة استعماله وتفسيره. . . التفسير الحقيقي للكتاب هو الوعظ في الكنيسة، إنه التقليد"[٣٧].

مع ذلك، لا يتورط فلوروفسكي في المناقشة العصرية لمسألة التأويل ولا يظهر بنفسه كيف أن ممارسة اللاهوت بحسب فكر الآباء تقدر على معالجة المسائل الجديدة بشكل خلاق والوصول إلى أجوبة متجددة. لا يناقش نقديا مسائل من نوع تأثير التنوير على اللاهوت المعاصر أو طبيعة الدراسات التاريخية[٣٨]. كما أنه

---

(35) *ibid.*

(36) The relevant articles on these subjects have been conveniently collected in his book *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*.

(37) G. Florovsky, "The Function of Tradition in the Ancient Church," *GOTK9* (Winter, 1963-1964), pp. 187-188, and reprinted in *Bible, Church, Tradition.*

(38) Even Florovky's articles "The Predicament of the Church Historian," *in Religion and Culture*, ed. W. Leibrecht (New York: Harper & Row, 1959), pp. 140-166, and "The Patterns of Historical Interpretation," *ATR* 50 (2, 1968), pp. 144-155, are written in a grand theological perspective rather than a truly critical one, as for example by Van A. Harvey, *The Historian & the Believer* (New York: MacMillan, 1966).

قليلاً ما يأخذ مسائل محدّدة مثل مقارنة أدوار ومقاربات الكتاب الأدبيّة-اللغويّة، الرمزيّة والمجازيّة وصحّتها. ما هو بالتحديد دور الكتاب وسلطته على التقليد وبأيّ وسائل تُطبَّق؟ ما هي العلاقة بين التفسير الوعظيّ والتفسير النقديّ للإنجيل؟ ماذا عن سوء التفسير وسوء التطبيق في التقليد الوعظيّ الشعبيّ؟ وكيف نستطيع أن نتعامل مع الأمور المعاصرة، مثل الجنس والجنسانيّة، بطريقة أرثوذكسيّة أصيلة؟ لقد ترك فلوروفسكي هذه التحديّات للآخرين المتأصّلين في المبدأ الآبائيّ القائل بالعلاقة الإيجابيّة بين التقليد والكتاب، والذين حاولوا أن يدفعوا إلى الأمام مناقشة التأويل مع مزيد من التفاصيل. من المناسب أن نراجع على ضوء هذه الاعتبارات جهود عدد من علماء الأرثوذكس المعاصرين في اليونان والولايات المتّحدة. هدفنا إيجابيّ وهو تطوير موقف منظّم للتأويل الأرثوذكسيّ عبر نقد بنّاء ومناقشة متفاعلة، كلاهما دليل على البحث العلميّ الناضج[٣٩].

قبل حوالى عشرين عاماً، بانايوتيس أندريابولوس Panagiotis Andreapoulos، أستاذ في جامعة أثينا، قام بقفزة جريئة إلى فكر التأويل الحديث عبر عمله الضخم والمميّز "مسألة 'يسوع التاريخيّ' في فكر علم تفسير العهد الجديد المعاصر على ضوء لاهوت كيرلّس الإسكندريّ" (Πρόβλημα τού 'Ιστορικύ Τό 'Ιηοώ' έν τη Συγχρόνω 'Ερμηνευτική τής Καιυής Διαθήκης ύπο τό Φως τής Θεολογίας Κυρίλουτου Άλεξανδρείας)[٤٠].

مع الأخذ في الاعتبار السمة التقليديّة للدراسات اللاهوتيّة اليونانيّة، هذا كان غزواً نادراً للإشكاليّات البولتمانيّة. بعد مراجعة الفكر التأويليّ عند شلايرماخر،

---

(39) Orthodox theological scholars have tacitly shown extreme sensitivity about constructive mutual criticism. Although they quote one another in oblique or supportive ways, each usually presents his or her own ideas apart from direct engagement of the ideas of other Orthodox authors. But advancement in Orthodox scholarship cannot occur without honest, interactive discussion on the basis of mutual respect and the putting aside of personal attacks and recriminations.

(40) (Athens: Maurogeorges, 1975). A fervent believer and inspiring teacher, Andriopoulos died at a young age, a great loss to Orthodox biblical studies.

ديلثي، هايدجر وغادامر، تابع أندريابولوس التأويل عند بولتمان وتلاميذه المتعلّق بمناقشتهم للبحث الجديد عن يسوع التاريخيّ. بموازاة ذلك، قدّم فكر كيرلّس الإسكندريّ الخريستولوجيّ. رغم وضوح المعالم في وصفه الاثنين، إلاّ أنّ عمله المقارَن لم يكن وافياً لأنّه لم يطّلع بشكل كافٍ في مسألة أطُرهما المتباينة وافتراضاتهما الإبيستيمولوجيّة المختلفة. لقد انتهى متحيّراً في كيفيّة توصّل البولتمانيّين إلى هذه الاستنتاجات المسيحانيّة غير المقبولة، مع الأخذ في الاعتبار مبدأ البروتستانت "الكتاب وحده"[٤١]. لا يبدو أنّه استوعب أنّ الإشكاليّات البولتمانيّة كانت محدّدة بشكل حاسم بالتراث التنويريّ و"الأزمة" الناتجة من سلطة الكتاب في البروتستانتيّة. بافتراضه أنّ الإنسان المعاصر بحاجة إلى شيء على شكل التأويل البولتمانيّ لمجابهة مسائل العصريّة الحقيقيّة، لم يميّز أندريابولوس أرضيّة الفكر البولتمانيّ الفلسفيّة ولا قيمته العابرة، كما فعل المفكّرون الغربيّون. رغم جهوده اللافتة للنظر والمستحقّة الثناء والتي بذلها في مصارعة المفكّرين التأويليّين المعاصرين، فهو مثال عن الصعوبات التي تواجه محاولات الأرثوذكس للاطّلاع على قضايا مهمّة في لاهوت الغرب التعدّديّ بدون الانتباه المناسب للأمور الإبيستيمولوجيّة الأوسع.

سابا أغوريدس، أستاذ دراسات كتابيّة في تسالونيكي وفي أثينا لسنوات عديدة، ومفكّر متحفّز بين المفكّرين اليونان المعاصرين، عالج مسألة التأويل من زوايا مختلفة في أعماله العديدة[٤٢]. ما يحتلّ المرتبة الوسطى في فكره التفسيريّ هو عمل مطوّل عنوانه "تفسير النصوص المقدّسة" (*'Ερμηνευτικη των Περων Κειμένων*)[٤٣]. إنجازه كان طرح مسألة التأويل على ضوء الحياة المعاصرة.

---

(41) *Ibid.*, pp. 405-408.

(42) For bibliographical entry into his works, see Chapter Two, notes 52 through 54.

(43) *'Ερμηνευτικη των Περων Κειμένων*. (Athens, 1979). See also his forthright and stimulating article on biblical studies in modern Greece mentioned and commented on in Chapter Two, note 53.

ويقدّم اكتشافات فيها تحدٍ وبلاغة في مواضيع الكنيسة والمجتمع، الكتاب والتقليد، الإعلان والتاريخ، الدراسات الكتابيّة الآبائيّة والمعاصرة، اللاهوت والروحانيّة، الليتورجيا والبحث الكتابيّ، وكلّها بأسلوب عميق ونبويّ.

مع هذا، فإنّ إنجاز البروفسور أغوريدس التفسيريّ مبهم. رغم ملاحظاته العميقة، يحتاج عمله إلى وضوح أكثر تكامليّة وشمولاً في الفكر. هو يوافق على أنّ المشكلة التفسيريّة "المعذِّبة" سببها "المسافة بين الفكرين الكتابيّ والمعاصر"، لكن يبدو أنّه لا يعرف مدى فاعليّة أوجه التنوير السلبيّة على مفهوميّة هذه المشكلة مع أنّه يرفض التنوير بشكل عابر في مكان آخر[٤٤]. لكونه التزم البحث التاريخيّ، هو يميّز عن حقّ بين التفسير والشروحات، ويقدّر كثيراً حريّة البحث. علاوة على ذلك، يجد أنّ عالم العبادة يعبّر عن جوهر الكتاب المقدّس من دون أن يظهر العلاقة الإبيستيمولوجيّة بين الليتورجيا والدراسة النقديّة[٤٥]. هو يؤكّد أنّ التقليد يحمل الحقيقة المعلَنة ويضمنها، لكنّه يهمل مناقشة علاقة التواقف التي بين التقليد والكتاب نظراً لسلطة الكتاب في التقليد والمؤيّدة له[٤٦]. هو يتمسّك بأنّ الحقيقة اللاهوتيّة الأساسيّة تُكشَف على المستويين الاختباريّ والجماعيّ أكثر منها على المستوى الفكريّ، لكنّه لا يقيم وزناً لوظيفة قانون الإيمان وحسّ الكنيسة العقائديّ ولا يبدو أنّه استوعب أنّ مفهومه الخاصّ لمسألة التأويل يتغذّى جزئيّاً بمنظار عقلانيّ[٤٧]. بالجوهر، هو يقول، على عكس رأي الآخرين، إنّ الجواب الأرثوذكسيّ الحاسم على مسألة التأويل هو في تركيبة ملتبِسة من الرؤية الأخرويّة

---

(44) *Ibid*., pp. 8-9,16, 57-58,328.

(45) *Ibid*., pp. 45,61ff., 71-72,339,342,349,360.

(46) *Ibid*., pp. 318ff. and 326ff.

(47) *Ibid*., pp. 8-9, 57-58, 67, 323-327. In his passionate concern for the hermeneutical question and pastoral care, he expects that scholars, students, and lay people alike must bear the same hermeneutical burden without qualification, pp. 14-15, 315-316, as if all must experience the gap or distance between Bible and modern thought before they can derive any value from Scripture.

في الليتورجيا ومفهوم التاريخ العالميّ الذي حكى عنه Pannenberg، لكن من دون محاولة ردم الهوّة الإبيستيمولوجيّة بين شكليّات فكرهما التسبيحيّ والفلسفيّ[48]. ما يبدو أنّه يميّز جهود الأستاذ أغوريدس هو تركيبة متلازمة من العَظَمة والإحباط. فيما هو يضطلع بمواضيع واسعة وملائمة، لا يحدّد الأوجه المهمّة والنقاط الحاسمة في مسألة التأويل يجب السعي نحو صياغة أوضح للتأويل الأرثوذكسيّ عبر مناقشة أكثر دقّة في تمييز مستويات التأويل المختلفة وعناصر هذا العلم: الإيمان والعقل، الكتاب والتقليد، الكنيسة والحضارة المعاصرة، بتعابير محدّدة.

الأب جون براك (Breck)، باحث كتابيّ أميركيّ أرثوذكسيّ، كرّس عدداً من أعماله لمناقشة التأويل. نشر مقالتين في ١٩٧٦ و١٩٨٣ وكتابه The Power of the Word in the Worship ظهر في ١٩٨٦[49]. وقد لخّص فكره لاحقاً في محاضرة ألقاها أمام حضور مسيحيّ مختلط[50]. هدف الأب براك الأساس هو إيجاد طريقة أرثوذكسيّة بين المقاربتين الأصوليّة والتاريخيّة. هو أيضاً يميّز بشكل صحيح بين المستويّين التفسيريّ والشرحيّ ويستوعب أنّ مشكلة التأويل الأولى تقع على المستوى التفسيريّ. بالنسبة إليه، المنهجيّة التاريخيّة-النقديّة هي بحدّ ذاتها حياديّة، وهكذا هو يمنح كلّ الوزن للدراسة العلميّة الدقيقة بهدف اكتشاف رسالة الكتاب وجعلها معاصرة "الأرض الحقيقيّة للإيمان والحياة

---

(48) *Ibid.*, pp. 16,71-72,302,310-315.

(49) The two articles are "Theoria and Orthodox Henneneurics," *SVTQ^IO* (4, 1976), pp. 95-219 and "Exegesis and Interpretation: Orthodox Reflections on the 'Hermeneutic Problem,'" *SVTQ* 27 (2, 1983), pp. 75-92. These are essentially reproduced in his book, published by St. Vladimir's Seminary Press in Crestwood, New York, which includes substantive additions on patristic exegesis and rich sections on Scripture as "living Word" in liturgical celebration, creedal confessions, and iconography.

(50) John Breck, "Orthodoxy and the Bible Today," in *The Legacy of St. Vladimir*, ed.John Breck and others, pp. 141-157.

الأرثوذكسيّين"[٥١]. مع هذا، لا الدراسات التاريخيّة النقديّة ولا مقاربات التأويل الغربيّة أثبتت ملاءمتها مهمّة حمل قوّة كلمة الله. جواب التأويل الحاسم، بحسب البروفسور براك، موجود في تعليم الآباء حول الثايوريا (θεωρία)، أي فعل تقبّل، أو الرؤية الروحيّة، لوجود الله المخلّص والعمل الذي تشهد له كلمة الكتاب ويتفعّل بأسمى شكل في عبادة الكنيسة[٥٢].

كما في حالة الأستاذ أغوريدس، يمكن طرح الأسئلة المشابهة حول فكر الأب براك التفسيريّ. فهو أيضاً يأخذ على عاتقه فكرة غير كافية عن الهوة التي بين الفكرين الكتابيّ والمعاصر، وهكذا هو يتكلّم على الحاجة إلى ترجمة رسالة الكتاب بشكل ذي معنى إلى "الفكر المعاصر" وإلى "عالم من الشكّ الفطري"[٥٣]. لكنّه ليس واضحاً بالكليّة كيف أنّ "الدراسة العلميّة" تستطيع بهذا الشكل أن تتخذ مهمّة العصرنة، أي حمل معنى الكتاب وقوّته بشكل قادر إلى القرّاء المعاصرين. على أساس أيّ مقومات وبأيّ أشكال سوف نسعى إلى الملاءمة مع العصريّة. لا يأخذ الأب براك في الحسبان فشل المسيحيّة الليبراليّة بسبب تكيّفها مع الحضارة المعاصرة ولا المشاكل الإبيستيمولوجيّة التي طرحها التنوير كما ناقشها على نحو واسع الباحثون الإنجيليّون (Evangelical)، على سبيل المثال[٥٤]. نموذجه المقارَن لجسر التأويل بين الكتاب والإنسان المعاصر: العظة عند البروتستانت، وسلطة البابا عند الكاثوليك والروح القدس عند الأرثوذكس، هو نموذج عموميّ

(51) John Breck, "Theoria and Orthodox Hermeneutics," pp. 195-196; "Exegesis and Interpretation," pp. 75-76; *The Power of the Word*, pp. 25-28.

(52) John Breck, "Theoria and Orthodox Hermeneutics," pp. 196, 211, 217-219; "Exegesis and Interpretation," pp. 78-84; 90-92; *The Power of the Word*, pp. 9-10,28-36,44-47, 109-113.

(53) John Breck, "Exegesis and Interpretation," p. 76; *The Power of the Word*, p. 28.

(54) For example C. H. Pinnock, The Scripture Principle; D. G. Blocsch, Holy Scripture: Revelation;, Inspiration & Interpretation; M. A. Noll, Between Faith and Criticism; and many others in Scripture and Truth, ed. D. A- Carson and J. D. Woodbridge.

جدا[55]. لا يتغاضى فقط عن التعددية التأويلية عند الكاثوليك والبروتستانت، بل أيضا عن أن كل المسيحيين يقدرون الروح القدس والعظة وأشكال التفسير الصادرة عن سلطة[56].

يركز الأب براك بشكل رئيس على الثايوريا بحسب الآباء، التي هي بالفعل مرساة قيمة في التأويل لكنها أحادية الطرف. في فهمه الثايوريا، فيما يرفض المجاز، يبرر البروفسور براك دراسة الرموز بدون أي إشارة مهمة إلى تفاسير رمزية سطحية في التقليد. كما أنه يربط عن حق الثايوريا بالبعد الليتورجي الذي يناقشه مطولا قي كتابه. الصعوبة هي أن الثايوريا هي بشكل أساس رؤية روحية، كما ينتهي هو نفسه مؤكدا، وليست طريقة تفسيرية. وكفعل تلق وحي، تؤثر الثايوريا نوعيا على مقاربة كل شيء بما فيه الكتاب، لكنها لا تستطيع أن تبتلع المهمة الاستطرادية في التعاطي مع ما عبر عنها فلوروفسكي "المحيطات الفكرية" للحقيقة المسيحية. في قراءة آباء الكنيسة، لا يقدم براك فرقا مهما بشكل كاف بين الثايوريا كطريقة تفسيرية والثايوريا كمفهوم موحى به، وهي تمييز مقارن في اللاهوت الاستطرادي والمستيكي أو بين التفكير اللاهوتي والتعبير التمجيدي. بالطبع، أثناسيوس وباسيليوس وأخوه غريغوريوس، مع أنهم عملوا في رؤية روحية غامرة، فقد فسروا الكتاب بتعابير عقلانية قرينية ونحوية، بخاصة في مجادلاتهم المتجولة مع الهراطقة. رغم أن البعدين لا ينفصلان، فهما يتضمنان عمليات تفسيرية متمايزة لا يستطيع أحدهما أن يختزل الآخر.

كنتيجة، ينبغي ألا تعتم العبارة التقنية على حقيقة أن الثايوريا كرؤية روحية ليست سوى أفق الإيمان الحي، أي الالتزام بالإيمان والانفتاح الروحي، الذي

---

(55) John Breck, "Exegesis and Interpretation," pp. 80-84; *The Power of the Word*, pp. 31-36.

(56) For example, M. A. Noll, *Between Faith and Criticism*, pp. 151 and 205, finds forms of a Protestant magisterium among Evangelicals based on the priesthood of all believers and in the pronouncements of exalted Evangelical leaders.

يقبض على قوّة الكلمة الكتابيّة التي تغيّر وتخلّص والتي أطلقها الروح القدس، سواء عبر عظات أو قراءات شخصيّة أو الاحتفال الجماعيّ في العبادة[٥٧]. كلّ المسيحيّين، أرثوذكس وكاثوليك وبروتستانت، يؤكّدون هذه الحقيقة. رغم فقدان الغنى الليتورجيّ عند الكثير من البروتستانت، ليس صحيحاً أنّ التشديد على العظة، أي الإنجيل وعرضه، يحوّل الكلمة إلى "ظاهرة محض كلاميّة"[٥٨]. كلّ المسيحيّين التقليديّين يتمسّكون بالتعليم حول الاستنارة الداخليّة بالروح. الكلّ يغذّي البعدين الكلاميّ والتأمليّ ويسعى إلى توازن صحيح بينهما. من الجانب الأرثوذكسيّ، "الملء الإفخارستي" بدون شرح الحقيقة الكتابيّة ممكن أن يتمزّق بممارسات طقسيّة. الإيمان، الصلاة، الانتباه لكلمة الإنجيل، سواء مقروءة أو مسموعة أو موعوظة، كما العبادة الجماعيّة والعيش المسيحيّ الملتزم، هذه كلّها تشكّل روحيّاً العالم المتقبِّل الذي فيه يحوّل الروح القدس الكلمةَ الكتابيّة إلى كلمة حيّة لكلّ المسيحيّين.

فلنسلّم كليّاً أنّ آباء الكنيسة، على مثال نظريّة الإنجيليّين، طوّروا تفاسير رمزيّة ومجازيّة مختلفة من منظار رؤية نظريّة موحى بها. ولكن من المنظار عينه، هم أيضاً قدّموا كمّاً من التفاسير المباشرة مطبّقة على الإيمان والممارسة. أغلب هذه، كما في تعليقات الذهبي الفم الوعظيّة، أُعطيَت بدون أيّ إشارة إلى الثايوريا أو الرؤيا الإفخارستيّة، التي قد تكون افتُرِضت مسبَقاً، لكنّها لم تُستَحضَر علناً ولم تكن ضروريّة لفهم تعليم الكتاب وتطبيقه. علاوة على هذا، في محيط التربية اليونانيّة العالية اللغويّة والفلسفيّة، مال الآباء الكبادوكيّون نحو التفسير

---

(57) In a differenc chapter of his book, pp. 117-122, Father Breck himself includes an inspiring section on faith but apparently does not see its affinity to the patristic *Θεωρια*.

(58) John Breck, *The Power of the Word*, pp. 32 and 35. Father Breck himself, p. 31, defines the classic Protestant position as "charismatic," that is, anchored on the principle of the personal illumination by the Holy Spirit, which is to be applied o he ongregation s well as the preacher during the sermon.

النصّي واللغويّ المتأنّي، بخاصّة في ما يتعلّق بالمناظرات العقائديّة التي تضع مسألة الدقّة القياسيّة (syllogistic) والترابط المنطقيّ في الواجهة[٥٩]. إذاً، منظار الثايوريا، سواء علناً أو ضمنيّاً، أدّى إلى فيض من التفاسير الأدبيّة-اللغويّة، الرمزيّة، والمجازيّة بين آباء الكنيسة.

إذا كانت الرمزيّة والمجازيّة تنطلقان من منظار "نظريّ"، لماذا نَبذُ الأولى واتّخاذ العناء لتبرير الأخيرة؟ هل هما، كطريقتين، مختلفتان فعلاً إلى درجة تثبيت واحدة ورفض الأخرى؟ أيضاً، لماذا إعمال التفاسير المتعدّدة المباشَرة والتعليميّة التي هي لا مجازيّة ولا رمزيّة؟ لماذا، بهدف الوضوح، لا نميّز بين الأدبيّ، المجازيّ والرمزيّ من التفاسير ونسمّيها بأسمائها الحقيقيّة كممثّلة لمقاربات منهجيّة مختلفة، ونترك الثايوريا في مهمّتها الروحيّة والمستيكيّة الخاصّة في ملاءمة قوة الله المتعالية، التي لها وزنها بحدّ ذاتها؟ إنّ حقيقة كَون الثايوريا الأنطاكيّة قد مالت نحو أخذ النصّ الكتابيّ والتاريخ بشكل أكثر جديّة من الثايوريا الإسكندريّة، هي حقيقة لا تحوّل وحدها التفسيرَ الرمزيّ إلى تفسير تاريخيّ-نقديّ، كما أنّها لا تجعل التفاسير الرمزيّة بلا معنى. كلا المجازيّة والرمزيّة تتخطّيان مستوى التفسير النصّي-اللغويّ ويجب تقديرهما على مستوى التأويل بسبب أهدافهما وعملهما. فيما الاثنتان قد تقودان إلى المبالغات، إلاّ أنّ لكلّ منهما جدارتها لكن ليس كتفسير تاريخيّ-نقديّ.

قد يمكن توضيح أحجيّة التأويل في أطروحة الأب براك بتمييز بُعدَين إبيستيمولوجيّين على المستوى التفسيريّ: الأول منطقيّ بالدرجة الأولى

---

(59) For example, Gregory of Nyssa, prior to the controversy with Eunomios and his followers, practiced mostly allegorical exegesis. But the controversy led him to a much more precise and contextual approach to the biblical text on the basis of a more sophisticated understanding of epistemology and the philosophy of language. So Mariette Canevet, *Gregore de Nysse et l'hermeneutique biblique: Etude des rapports entre le langage et la conaissance de Dieu* (Paris: Etudes Augustiniennnes, 1983). I owe this reference to my colleague Nicholas Constas.

وحاسم، والثاني تأمّلي وحَدَسي". في دعمه للثايوريا كفهم للحقيقة الإلهيّة الموحى بها من الروح القدس، وفي تأييده التفسير "النظري" على أنه المثالي للمفسّرين اليوم، ينظر الأب براك إلى هدف الليتورجيا وعملها فيكتب: "كما يشترك اليهود بالخروج في كلّ فصح، كذلك يشترك المسيحيّون باللحظات الحاسمة من حياة المسيح وبشارته"(٦٠)، أي في عبادة الكنيسة. مع هذا، فالعبادة هي عالم خصوصيّ وليست تقويماً عقلياً للحقيقة التي في تقاليد الجماعة المقدّسة. فالعبادة بطبيعتها الخاصّة هي مستوى من التأمّل التفسيريّ تقوم عليه كلّ جماعة دينيّة بالاحتفال بنصوصها المقدّسة وبتخليدها مع ما تدّخر فيها من خبرة مع الله. وقد تنتج منها تفاسير "نظريّة" أرثوذكسيّة أو كاثوليكيّة أو بروتستانتيّة أو يهوديّة. ومهما كانت العبادة مهمّة بهدفها وعملها، إلا أنّها لا تستطيع أن تحلّ محلّ اللاهوت النقديّ"، أي محلّ المقاربة المنطقيّة للحقيقة كفيض تمّ إثباته في المناظرات العقائديّة التي كانت بالدرجة الأولى استئنافات قياسيّة أكثر منها نظريّة في تفسير النصوص الكتابيّة من قبَل الآباء والهراطقة. كما أنّ أحداً لا يستطيع أن يشير إلى احتكام الآباء إلى سلطة التقليد الليتورجيّ لشرح العقيدة لأنّ هذا الشرح تمّ على مستوى اللاهوت المنطقيّ.

إذاً، في اتّباع آباء الكنيسة، يجد المرء صعوبة في المصادقة على دراسة الكتاب النقديّة وفي إرساء تفسيره على إدراك روحيّ أحاديّ الجانب باستطاعة كلّ إنسان أن يدّعيه. بالطبع، يجب عدم التقليل من أهميّة الإدراك الروحيّ كصيغة حاسمة من الخصوصيّة الشخصيّة والجماعيّة للحقيقة الخلاصيّة وقوّة كلمة الله. لكنّ هذه الخصوصيّة، إن لم تكن زلّة إلى الذاتانيّة المرفوضة، يجب أن ترتبط بشدة وتؤسَّس على "الأطر الفكريّة" للشهادة الكتابيّة لبعض المنهجيّات التي تتضمّن عمليّة قياسيّة مركَّزة استناداً إلى التواقف الآبائيّ بين الإيمان والعقل. لا

---

(60) The emphasis is Father Breck's in *The Power of the Word*, p. 104. CF. pp. 110-113.

يمكن اعتبار أيّاً من الطرائق، سواء أكانت الأدبيّة أم المجازيّة أم الرمزيّة أم غيرها من الطرائق المعاصرة، مطلقةً، كما لا يمكن رفض أيّاً منها، كونها جميعاً، من حيث المبدأ، تسعى إلى توصّل عمليّ إلى المعنى المفاهيميّ للنصوص الكتابيّة. ينبغي بالأحرى تقويم كلّ منها على أساس هدفها وجدارتها. السؤال الحاسم ليس التلقّي الروحيّ فقط بل أيضاً الحقيقة اللاهوتيّة.

من هذا المنظار، العوامل الحاسمة في التأويل هي ما أدركه آباء الكنيسة منذ زمن طويل: ادّعاءات الكتاب الحقيقيّة التي، عند تفنيدها، يجب تفسيرها بشكل موثوق بحسب التوافق العقائديّ في الكنيسة. الغريب هو أنّ لا الأستاذ أغوريدس ولا الأب الأستاذ براك اختار أن يناقش بشكل نقديّ ارتباط العقائد بالتأويل(٦١).

علاوة على ذلك، الإشارة الأرخميديّة في التأويل هي بالتحديد البحث عن الحقيقة، الحقيقة اللاهوتيّة المعياريّة، التي تعمل في آن واحد كإطار توحيديّ ومعيار مطلَق للطرائق كافّة ومختلف التفسيرات المتنوّعة. هذا السعي إلى الحقيقة المعياريّة هو اضطلاع بأكثر أسئلة التأويل حدّة. وفيه نجد التأمّلي والمنطقيّ، النسكيّ والعقليّ، الإيمان والعقل متلازمة نقديّاً. على أيّ أساس يستطيع التقليد الحيّ والخلّاق أن يواجه بشكل أصيل ظروفاً جديدة ومعرفة جديدة؟ هذا للقول بأيّ ميازين نستطيع كشف ما هو معياريّ في الإيمان والممارسة وتحديده، ليس فقط

---

(61) In Part II of his *Power of the Word*, Father Breck includes lengthy chapters on creedal formulations in the New Testament and the liturgical tradition but oddly does not raise the question of the hermeneutical role of doctrine, that is, the quest for normative truth. Thus, Part I on "Interpreting the Word" and Part II "Living the Word" seem essentially unconnected. Father Breck's connection of course is *Θεωρία* as the only hermeneutical key. The erroneous impression remains that the "living word" occurs only in worship and not other areas of ministry, for example, biblical teaching, which is part of theology's burden for the world. In his later article "Orthodoxy and the Bible Today," pp. 149-150, Father Breck does include an incipient discussion of how doctrinal formulations should "determine hermeneutic presuppositions," an issue that needs far greater attention.

في الماضي البعيد، إنّما أيضاً في الحاضر المليء بالتحدّيات والمفتوح على أمور جديدة تطرأ؟

موقف الأب يوحنّا رومانيدس في التأويل، وهو الأخير في هذه المراجعة، يجيب جزئيّاً عن الأسئلة الأخيرة التي يمكن طرحها إذا استطاع المرء الإشارة إلى سلطة حيّة تجمع في ذاتها النسكيّ والمنطقيّ، النظريّ والعمليّ، وبهذا تعمل كمقياس معياريّ وكشف لا يخطئ للحقيقة المسيحيّة في الحاضر الدائم التغيّر والمستقبل المجهول. هذه هو تمامًا موقف الأب رومانيدس التفسيريّ، وهو يبني علماً كاملاً لاهوتيّاً وكتابيّاً على أساس نموذج القدّيس المواهبيّ (charismatic)[٦٢]. في المقاطع التالية تلخيص لموقفه هذا.

بالنسبة إلى البروفسور رومانيدس، القدّيسون بامتياز هم الأنبياء والرسل أي أولئك الذين كانت لهم خبرات مباشرة مع الله بحالة مستمرّة وديناميكيّة من التمجيد الذي يسمّيه آباء الكنيسة ثايوريا أو تمجيدًا (θέωσις) بالنعمة. فخبرات الأنبياء والرسل الإلهيّة السامية كانت فوق المفاهيم التأمليّة والصور، وكانت تمنح أصحابها معرفة مباشرة عن الله وتؤهلهم لقيادة الآخرين نحو الله بشكل لا يخطئ عبر كلمات وصور تحمل المفاهيم التي تناسب مستوى فهم المستمعين. هذا التقليد حول رؤيّة الله والمشاركة في المجد الإلهيّ هو تقليد حيّ في المسيحيّة الشرقيّة، ويُفتَرَض أنّه مستمرّ في عدد محدود من القدّيسين المعروفين أو المجهولين، أيّ أنّه عنصره مستمرّة تشكّل أعلى إعلان عن الله ومعرفة له. إحدى النقاط التي تأسر

(62) A comprehensive statement of his position may be found in his lengthy article Critical Examination of the Applications of Theology," in *Proces Verbaux du deuxieme Congrés de Theologie Orthodoxe*, ed. Savas Agouridis (Athens, 1978), pp. 413-441. Father Romanides many years ago was my first theology professor at Holy Cross Greek Orthodox School of Theology, and he opened my eyes to exciting heological nsights and to the necessity of paying close attention to "presuppositions." To him I owe my foundational theological thinking, albeit qualified by critical historical scholarship of the Bible and the Church fathers. Father Romanides is now retired but still active in Greece and abroad.

الاهتمام عند الأب رومانيدس هي أنّ المعنى الحقيقـي لمبدأ "الكتاب وحده (sola scriptura)" هي لا شيء غير التمجيد بالنعمة جامعاً وحدة الخبرة المباشرة وهويّتها ومعرفة الله عند الأنبياء والرسل والقدّيسين. هذه الخبرة الموحِّدة هي "المفتاح لفكّ أسرار الكتاب... التي بدونها يبقى الكتاب سرّاً مخبّأً حتّى لعلماء الكتاب"[٦٣]، من الأرثوذكسيّين وغيرهم. بالنسبة إلى رومانيدس، وحده القدّيس الحقيقيّ، أي ذاك الذي تخطّى مرحلة التطهّر وبلغ مرحلتي الاستنارة والكمال، يستطيع تفسير الإعلان الكتابيّ بشكل لا يخطئ على مستوى الكلمات والمفاهيم بفعل تمتّعه "بالنوع ذاته من المعرفة" التي كانت للأنبياء والرسل أنفسهم.

اقتراح البروفسور رومانيدس يدّعي بقوّة مفاهيم نظريّة وتطبيقات عمليّة تتّكل على بعضها البعض[٦٤]، أي أنّه يدعو إلى وحدة بين النسكيّ والعمليّ. فعلى المستوى العمليّ، ممكن أن نجد قدّيسين غير معلَنين بلغوا الثايوريا، وهم متحرّرون كليّاً من عبوديّة الخطيئة والشيطان ومحبّة الذات، وهم في مجد الله والمحبّة غير الأنانيّة شهود معصومون يعلّمون الطرائق التي تؤدّي إلى الله. إنّهم لاهوتيّون بالمعنى الكلاسيكيّ للكلمة، أي عارفون موثوقون لله ومتحدّثون باسمه، لا بالعقل التأمليّ بل بالخبرة المباشرة معه على طريقة الأنبياء والرسل. هؤلاء الأشخاص، هم وحدهم، الذين تطهّروا من أهوائهم الفاسدة وبلغوا على الأقلّ الاستنارة وكشف الأرواح، إن لم يكن التمجيد الفعليّ، هم المرشدون الحقيقيّون في التفسير الكتابيّ. كلّ الآخرين هم مجرّد "لاهوتيّين بالاسم"، ومحتَمَل أنّهم دجّالون ومنحرفون عن الحقيقة بدرجات مختلفة. بحسب هذا اللاهوت المؤسَّس على الثايوريا، يترافق التعلّم مع التطبيق. على الطالب أن

---

(63) *Ibid*., p. 423 and more broadly pp. 421-426.

(64) Father Romanides time and again confidently parallels his theological and hermeneutical approach to the experimental method of the hard and soft sciences, involving both interdependent theorizing and actual testing by observable and measurable standards, pp. 413, 423, 432, and 436-437.

يلازم معلّماً قد اختبر الاستنارة. أمّا المعلّم، كأب روحيّ، يستطيع أن يقود الطالب لكنّه لا يستطيع أن يفعّل فيه الثايوريا، التي هي عطيّة من الروح القدس وحده. وبرغم ذلك، كلّ هذا يعني أنّ:

اللاهوتيّ الأرثوذكسي والأب الروحيّ هما واحد. لا يستطيع الرجل أن يكون لاهوتيّاً بدون أن يكون أباً روحيّاً ولا يستطيع أن يكون أباً روحيّاً إنّ لم يكن لاهوتيّاً[٦٥].

من الجانب النظري، يقدّم الأب رومانيدس ملاحظات على القدر ذاته من الأهميّة. إنّه يطرح مسألة الافتراضات المسبَقة التي في ممارسة اللاهوت. بحسب الأب يوحنّا، المقاربة الأوغسطينيّة للكتاب المقدّس واللاهوت انحرفت عن النموذج الكتابيّ والآبائيّ القائم على الخبرة وفقدت الرؤية حتّى في التمييز الحاسم بين الخالق والمخلوق. لقد افترضت بطريقة أفلاطونيّة وجود نماذج أولى أو عوالم غير مخلوقة، وبهذا افترضت مسبقاً وجود تشابه حقيقيّ وتناظر وظيفيّ بين مراتب الكائنات المخلوقة وغير المخلوقة، وكأنّ الاثنين ينتميان إلى نظام واحد من الحقيقة، يمكن اختراقه بالعقل البشريّ. يذكر الأب رومانيدس أنّه، بحسب تعليم أوغسطين، يبلّغ الله ما يريد إلى الإنجيليّين في لحظات محدّدة من الوحي وبشكل لا يخطئ وفي كلمات تحمل مفاهيم وصوراً لم يفهمها الكتّاب بالضرورة. في هذا المنظار الأوغسطينيّ، تماهى الكتاب المقدّس مع أشكال مخلوقة من الإعلان الإلهي إذ اعتُبر، خطأً، أنّ كلمات الكتاب المقدّس بحدّ ذاتها هي الإعلان. تالياً، الفكر البشريّ الذي طالما امتحن عالم الحقائق الإلهيّة الثابتة، يستطيع أن يكتسب تدريجيّاً معرفة أعلى للنماذج الأولى الأبديّة، بما فيها سرّ الثالوث القدّوس، وهي معرفة قد تكون أعلى من تلك التي بلغها الأنبياء والرسل أنفسهم. هذه الإبيستيمولوجيا الأوغسطينيّة هي البنية الأساسيّة التي تهلِك كلّ الفكر التأمليّ

---

(65) *Ibid.*, p. 433. See also pp. 432-433.

الغربيّ، الذي تصدّع بالضرورة في العصور الحديثة، حيث الإسمانيّة الفلسفيّة والدراسة العلميّة لتدفق كلّ الأمور "أضعفت فكرة الحقائق الثابتة غير المتغيّرة العزيزة على الأنظمة الفلسفيّة واللاهوتيّة في الغرب". بتعابير أخرى، يستطيع المرء أن يشرح لماذا انهار الإيمان بالحقيقة المطلَقَة والقانون والقيم الأخلاقيّة كمعايير للفكر والتصرّف في الحضارة الغربيّة بشكل شامل(٦٦).

هنا تلخيص البروفسور رومانيدس لموقفه في التأويل:

لا يستطيع التأمّل الجدليّ مطلقاً أن يكون مصدراً للتعليم الموثوق كما لو أنّ الكنيسة، عبر بابا أو مجامع أو علماء كتاب بروتستانت، تستطيع أن تحوّل البحث إلى عقيدة...

سلطة الحقيقة المسيحيّة ليست كلمات الكتاب المقدّس المكتوبة بحدّ ذاتها، التي لا تستطيع من ذاتها أن تعبّر عن الله أو أن تنقل مفهوماً ملائماً عنه، بل بالأحرى هذه السلطة هي الرسول والنبيّ والقدّيس الذي تمجّد بالمسيح واتّحد في خبرة المجد هذه بكلّ أصدقاء الله من كلّ العصور.

إذاً، الكتاب المقدّس وكتابات الآباء وقرارات المجامع ليست وحياً بل حول الوحي. فالوحي ذاته هو فوق الكلمات والمفاهيم، مع أنّه يلهم هؤلاء المشاركين في المجد الإلهيّ للتعبير بدقّة وبدون خطأ عن ما لا يمكن وصفه بالكلمات والمفاهيم.

بالنسبة إلى الآباء، الموثوقيّة ليست الكتاب وحده، بل الكتاب يضاف إليه المتمجّدون... فالكتاب ككتاب ليس بحدّ ذاته ملهَماً ولا معصوماً. إنّه ملهَم ومعصوم ضمن شركة القدّيسين الذين اختبروا المجد الإلهيّ الموصوف ولكن غير المنقول فيه. بالنسبة إلى الذين خارج تقليد الثايوريا الحيّ، الكتاب المقدّس هو كتاب لا تُحَلّ أسراره(٦٧).

---

(66) *Ibid.*, p. 413, 416, 418-421..
(67) *Ibid.*, p. 427 and 432.

فكر البروفسور رومانيدس التفسيريّ واضح المعالم في تركيزه الكتابيّ على خبرة الله المباشرة التي هي قلب الإعلان الكتابيّ، كما في حنكته الفلسفيّة التي هي تحرّرٌ جذريّ في الفكر من الإبيستيمولوجيا الأفلاطونيّة. ما يخصّ الأخيرة، التأكيد على وجوب السعي إلى الحقيقة في عبارات شخصيّة وعلائقيّة أكثر منها في نماذج أولى مجرّدة وأزليّة، هي في الوقت ذاته إراحة من القلق على طريق فلسفيّ مسدود وفتح آفاق جديدة في السعي إلى الحقيقة المُعاشة. ما يتعلّق بالأوّل، إعلاء شأن خبرة الله المباشرة هو تضمين جوهر شهادة الكتاب المقدّس كما هو جوهر التجوال البشريّ المشترك. لا يوجد شيء أكثر عمقاً وإلحاحاً بالنسبة إلى كلّ كائن بشريّ من اكتساب خصوصيّات مع الله الحيّ.

بالواقع، يتداخل المنظاران، الشخصيّ-الاختباريّ والإسمانيّ-الفلسفيّ، بطريقة تأسر الاهتمام عند الأب رومانيدس، طريقة تدوّي صحيحة وتعطي فكره وحدة قويّة جذّابة. إنّها بالتأكيد شهادة قيّمة لآباء الكنيسة العظماء، الذين كانوا أصحاب حنكة فلسفيّة في عصورهم، وتدريجيّاً أداروا ظهرهم لأفلاطون وبتأن تبعوا طريقة الكتاب في معرفة الله. ليس أقلّ فضائل الأب رومانيدس تذكير العلماء المعاصرين باستمراريّة اللاهوت الكتابيّ والآبائيّ الأساسيّة وبوحدته. في جهوده لطرد الشبح الأفلاطونيّ الذي يوجّه دائماً الأشخاص إلى الاتكال على الحقائق المجرّدة أكثر من الاتكال على الله الحيّ نفسه، لقد بيّن ما هو لبّ الفكر الآبائيّ أيّ المحتوى والرؤية الروحيّين. طريقة الآباء هي طريقة الكتاب المقدّس. بإمكاننا أن نضيف أنّ الإخلاص للكتاب كان تماماً القوّة التي تحرّكت ودفعت آفاق الأفلاطونيّة إلى الخلف في فكر المفكّرين المسيحيّين القدامى، وهي طريقة تفكير مثيرة للاهتمام حول كيف

أن "موسى تخطى أفلاطون"، أي كيف فتح علم الوجود (ontology) الأفلاطوني الطريق للشخصانية الكتابية[٦٨].

في أي حال، طرح رومانيدس في التأويل مثقل بالأحادية من جهة طريقته الخاصة، بسبب بعض الادعاءات الصارمة أكثر من اللازم والتي تؤثر على قيمة فكره وقدرته على الإقناع. على المستوى الفلسفي، مع ترك مسألة التفسير الأوغسطيني للخبراء في هذا المجال، إن نوعا من الإسمانية يجب تلطيفه باعتبار أن "الكلمات والصور الحاملة المفاهيم" تحمل نوعا من استقرار المعنى. في رفض فكرة النماذج الأولى والكونيات الخالدة، يجب الأخذ في الاعتبار النظرة الكتابية والآبائية بأن في الكتاب المقدس تعاليم واضحة وملزمة حول الله وطرائقه المتاحة للجميع. ليس بالضرورة أن يتبنى المرء ماورائيات أفلاطون حول الحقيقة الثابتة ليؤكد أن الكتاب، على مستوى تبادل الكلمات والصور، يحتوي على نظرات ثابتة وأسس وحقائق تتعلق بأمور كالله والأوثان، النعمة والإرادة الحرة، المحبة والكراهية، الصدق والكذب، الغفران والثأر، العدالة والاستغلال، العطاء والأنانية، والرجاء واليأس.

ليس ضروريا أن يمضي المرء بعيدا في قراءته كتابات آباء الكنيسة اللاهوتية والعملية، كباسيليوس والذهبي الفم، حتى يرى الموثوقية الكبيرة التي يعزونها إلى الحرف والمعنى الجلي للكتاب المقدس كمصدر للتعليم عن الله وإرادته، مؤمن

---

(68) J. Pelikan, *The Christian Tradition 2: The Spirit of Eastern Christendom (600-1700)* (Chicago: University of Chicago Press, 1974), p. 33, writes that, according to the Eastern fathers, "theology was not a science of divine ontology but of divine revelation." The patristic emphasis on faith and Scripture, rather than on reason and philosophical speculation - while viewing the two perspectives as complementary and mutually supportive, not antithetical — is more fully laid out by Pelikan in his *Christianity and Classical Culture*. In contemporary Orthodox theology, biblical and patristic personalism as contrasted to Greek philosophical ontology is the touchstone of the work of John D. Zizioulas, *Being as Communion* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1985) and ChristosYannaras, *The Freedom of Morality*, trans. Elizabeth Briere (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1984).

للجميع. لقد اتكلّ هؤلاء الآباء بشدّة على وضوح المعنى وثباته في النصّ الكتابيّ واستخرجوه بالتفسير الحرفيّ واعتبروا أنّ أيّ قارئ قادر على المتابعة بدون أيّ تقنيّات باطنيّة. إنّ الادعاء بأنّ "الكتاب غير ملهَم" هو وقوف في وجه كلّ التقليد الآبائيّ واقتطاع من قاعدة شهادة الكتاب لتعاطي الله مع كلّ الشعوب. الظهور بمظهر الادّعاء بأنّ المعنى الثابت والأكيد على مستوى الكلمات والصور لا يمكن بلوغه بالفهم البشريّ العاديّ هو اجتثاث للتواصل البشريّ والبحث العلميّ كما والرجاء بحوار ذي معنى ومصالحة ممكنة بين المتنازعين، الأرثوذكسيّين والهراطقة على السواء. نحن لا نقول إنّ معنى الكلمات والصور الكامل المتاح للجميع هو كلّ شيء، لكنّه جزء أساس من الحقيقة التي عن الله ومنه، والتي جميعنا مدعوّون للسعي إليها.

الصعوبة المركزيّة في طرح رومانيدس هي التركيز المفرط على القدّيس المواهبيّ الذي يبدو فوق الكتاب والمجامع وحتّى فوق الكنيسة. نحن لا نتساءل حول تقليد الآباء الروحيّين الغنيّ والقيّم في المسيحيّة الشرقيّة[69]. كما أنّنا لا نتساءل حول الدور الأساس للصور الكتابيّة الرئيسة وللقدّيسين العظماء في مجمل حياة شعب الله. نحن نتساءل حول اقتصاريّة النموذج المواهبيّ الذي يبدو أنّه يرفع القدّيس إلى رمز لاهوتي مُغالى فيه. قد يُجرّب المرء بمقارنة التباس القدّيس المثاليّ المطالَب بالكثير بغموض تشديد البروتستانت على كلمة الله التي ينسبون إليها رفعةً مماثلة.

---

(69) See Kallistos Ware, "The Spiritual Father in Orthodox Christianity," *CC* Summer/Fall, 1974), pp. 296-312, and Irenee Hausherr, S.J., *Spiritual Direction in the Early Christian East* (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1990), with a foreword by Kallistos Ware. Douglas Burton-Chrisrie, *The Word in the Desert*, ends his study on the ancient monastic use of Scripture by underscoring the significance of persons who lived Scripture and were "Christ-bearers" and "mediators of God to humanity." His ending sentence reads: "The ultimate expression of the desert hermeneutic was a *person* [his emphasis], one who embodied the sacred texts and who drew others out of themselves into a world of infinite possibilities," p. 300.

ولكن مَن هم هؤلاء القدّيسون المتمتّعون بالخبرة الإلهيّة ذاتها والقادرون على الاتصال بدون خطأ بينهم ومع الآخرين، وغير المباركين بالثاوريا؟ بعد خبرة تجلّي يسوع، يوحنّا ويعقوب لم يترفّعا عن التطلّع إلى كرامات خاصّة في المجيء الثاني الذي كانا ينتظرانه ولكن بشكل أرضيّ (مرقس ١٠ : ٣٥). بغضّ النظر عن مكانتهما غير القابلة للمناقشة، كان بين الرسولين بطرس وبولس اختلاف لافت للنظر حول أمر مهمّ في حياة الكنيسة، ما أدّى ببولس إلى مواجهة بطرس علناً (غلاطيّة ٢ : ١١-١٤)[٧٠]. كما أنّ كتاب الأعمال يشير إلى مشاجرة بين بولس وبرنابا حول عدم استقرار يوحنا مرقس ما سبّب افتراقهما في العمل البشاريّ (أعمال ١٥ : ٣٦-٤١). إذا كانت هذه النزاعات جرت بين الرسل، فلن يحسّ المرء بالحرج إذا سرد عدداً من الأمثلة بين آباء الكنيسة. بالواقع، أغلب الهراطقة ممكن وصفهم بالرموز المواهبيّة.

ما هو الدليل الذي يقدّمه رومانيدس لهذا النموذج المشار إليه أعلاه في التأويل؟ يتمثّل في ثلاثة إسنادات من القدّيس غريغوريوس اللاهوتيّ حول استحالة فهم الله وضرورة التطهّر الروحيّ في السعي إلى معرفة سرّ الله[٧١]. إنّه يشير إلى الفعل θεωρέω (يلاحظ، يفهم، أو يمتلك. . .) المستعمَل في إنجيل يوحنّا للكلام على رؤية المسيح أو معرفته. أخذ الأب رومانيدس حريّة ترجمة هذا الفعل كإسم: "لينظروا مجدي" (يوحنّا ١٧ : ٢٤). تالياً هو يبثّ فيه المعنى الآبائيّ التقنيّ. لكن استعمال الاسم ليس محصوراً في إنجيل يوحنّا بل في مرّة أخرى في العهد الجديد وبفارق دقيق مختلف (لوقا ٢٣ : ٤٩)، بشكل يصعب

(70) One can understand but not accept the interpretation of some Church fathers, going back to Origen, that Peter and Paul simulated the conflict in order to teach a lesson to Jewish and Gentiles Christians. But, on the premise of the dignity and unfailing agreement between apostles, would not these Christians also be offended even by a simulated conflict, just as later Christians were apparently offended who took the disagreement as real?

(71) *Theological Orations*, 1.3; 2.3, and 2.14.

اعتباره دليلاً كافياً على فهم تقنيّ عميق للثاوريا . بالواقع ، يقدّم الإنجيل الرابع فيضاً من العبارات المعرفيّة (εἰδίναι, γιγνώσκειν, πιστεύειν, βλέπειν, ὁραν, θεωρειν, etc.) وكلها مطبَّقة بدون تمييز على علاقات المسيح بالجميع ، مؤمنين وغير مؤمنين على السواء .

في ما يتعلّق بخطبتي غريغوريوس ، فالهدف منهما هو : إذا تطهّرنا كما ينبغي ، "فلنتفلسف ضمن حدودنا"(٧٢) لأنّ "الطبيعة الإلهيّة لا تُفهَم بالعقل البشري"(٧٣) . يتكلّم غريغوريوس على الاستعمال الحَسَن للعقل مكمَّلاً بالإيمان(٧٤) . إنّ احتكامه إلى المعرفة المستيكيّة هو ضدّ المذهب العقليّ الأريوسيّ والأفنوميّ ، وليس ضدّ الاستعمال العاديّ للعقل في اكتساب معرفة كتابيّة عن الله مُتاحة للجميع . غريغوريوس نفسه يستعمل كثيراً العقل والبلاغة المكتَسَبين من تربيته الإغريقيّة الكلاسيكيّة ، على الأقلّ في استعماله الإغريقيّ للتمجيد الذي يملؤه بشكل أكيد من المعنى الكتابيّ . كلّ هذا ليس بأيّ طريقة للقول إنّ البعد الاختباريّ والمستيكيّ غير مهمّ في الإنجيل الرابع أو في غريغوريوس . على العكس ، نحن نؤكّد الأهميّة في كليهما . في أيّ حال ، إنّه للإشارة إلى أنّه لا الإنجيل الرابع ولا غريغوريوس ، في مجمل شهادتهما ، يرفعان المؤمن المواهبيّ أو القدّيس كمعيار معصوم لمعرفة الله والمعرفة عن الله فوق الكتاب وفوق الكنيسة . إنّ كامل شهادة الكتاب والآباء لا تدعم هذا النموذج المطلَق كمعيار في التأويل .

---

(72) *Theological Oration*, 1.5.

(73) 7W., 211.

(74) See *Fullness to Reasoning: The Five Theological Orations of Gregor of Nazianzen* by Frederick W. Norris who lifts up the following Gregorian citation, p. v: "When we abandon faith to take the power of reason as our shield when we use philosophical enquiry to destroy the credibility of the Spirit, the reason gives way in the face of the vastness of realities.... Give way it must... [being] the frail organ of human understanding. What happens then? The frailty of our reasoning looks like a frailty in our creed. Thus it is that as Paul too judges smartness of argument is revealed as a nullifying of die Cross. Faith, in fact, is what gives fullness to our reasoning" (Oration 29.21).

في التأويل الكتابيّ واللاهوتيّ، لا يمكننا الاكتفاء بطرح يفترض ظاهريّاً أنّ الشخص المواهبيّ الموثوق هو فوق النقد، ما يشكّل موقفاً معرّضاً للاتهام بالاعتباطيّة والذاتانيّة. الشخص المواهبيّ مهمّ في التقليد اليهوديّ-المسيحيّ لكن لا يمكن فصله عن شعب الله أي عالم الجماعة المؤمنة التي تشكّل شخصيّتها المشتركة نقطة السلطة المسيطرة. التوجيه الرسوليّ هو: "لا تصدّقوا كلّ روح بل امتحنوا الأرواح هل هي من الله لأنّ أنبياء كذبة كثيرين قد خرجوا إلى العالم" (١ يوحنّا ٤: ١). من بين آباء الكنيسة، القدّيس سمعان اللاهوتي الحديث يدعو، كما لم يفعل أيّ قديس أرثوذكسيّ آخر، الحكمة المعصومة وحتّى الطهارة من الخطيئة، عند الذي يحمل مجد الله، وهو اعتبر نفسه واحداً منهم. مع هذا، رغم حدّة عباراته عن عمى الآخرين جميعاً، يدعو مستمعيه الذين لم يمسكوا بعد بمجد المسيح القائم، ليحكموا بأنفسهم على صحّة كلماته. أحد الأمثلة على ما يكتب: "هذه هي برأيي حقيقة الأمر، وهذا هو تدبير الله لنا. . . أنتم، من جهتكم، يجب أن تمتحنوا ما نقول"[٧٥].

تقليد الجماعة وحياة الكنيسة هما المعيار النهائيّ لامتحان الادّعاءات المواهبيّة. خبرة الله ملكُ الكنيسة جمعاء وليست فقط لمجموعة نخبويّة، ما قد يذكّرنا بالغنوصيّة. للمعرفة المستيكيّة الشخصيّة قيمتها لكنّها لا تستطيع وحدها أن تطغى على معرفة الله المتاحة للجميع أو تمتصّها. وإلاّ لا يتجرّد المؤمنون فقط من دورهم كحُماة للإيمان، بل الكنيسة أيضاً سوف تُقطَع من التواصل مع العالم الذي هي مسؤولة عن تعليمه الإنجيل بشكل هادف. في الواقع، في التأويل، الحاجة هي إلى نموذج يأخذ باعتباره توازناً أكبر بين الإيمان والعقل، المعرفة المستيكيّة والبحث العلميّ، إيمان الفرد وإيمان الجماعة، الكنيسة والثقافة، وهذا كلّه بحسب شهادة آباء الكنيسة.

---

(75) C. J. deCatanzaro, trans., *Symeon the New Theologian: Discourses*, p. 354.

ملحق ١

الكتاب المقدّس

القدّيس يوحنّا الدمشقي[1]

إنّه الله الأحد المنادى به في العهدين، القديم منهما والجديد، والمسبَّح والممجّد في ثالوثه هو المقصود في قول الرب: "أنا لم آتِ لأحلّ الناموس والأنبياء لكن لأتمّم" (متى ٥: ١٧). فإنّه هو نفسه الذي صنع خلاصنا الذي من أجله كان كلّ كتاب وكلّ سرّ. ويقول الربّ أيضاً: "فتّشوا الكتب، فإنّها هي نفسها تشهد من أجلي". ويقول الرسول: "إنّ الله الذي كلّم الآباء قديماً في الأنبياء كلاماً متفرّق الأجزاء، مختلف الأنواع، كلّمنا في هذه الأيام بالابن" (عبرانيين ١: ١-٢). فبالروح القدس إذاً قد تكلّم الناموس والأنبياء والإنجيليّون والرسل والرعاة والمعلّمون.

إذاً فإنّ "الكتاب كلّه قد أوحي به من الله. ومن ثمّ هو مفيد..." (٢تيموثاوس ٣: ١٦). لذلك يحسن ويفيد جداً البحث في الكتب الإلهيّة، فكما الشجرة المغروسة على مجاري المياه هي النفس أيضاً المرتوية من الكتاب الإلهيّ، فتتغذّى وتأتي بثمر ناضج، أعني الإيمان المستقيم، وتزهو بأوراقها الدائمة الاخضرار أعني بها أعمالها المرضية لله. ونحن إذا سرنا على هدىً من الكتاب المقدّس نخطو في طريق السيرة الفاضلة والاستنارة الصافية، فنجد فيها مدعاةً لكلّ فضيلة ونفوراً من كلّ رذيلة. وعليه إذا كنّا نحبّ معرفتها تكثر فينا هذه المعرفة. وبالاجتهاد والكدّ والنعمة التي يعطيناها الله يتّم إصلاح كلّ شيء، "لأنّ كلّ من يسأل يُعطى ومَن يطلب يجد ومَن

---

(١) من "المئة مقالة في الإيمان الأرثوذكسي" للقدّيس يوحنّا الدمشقي. عرّبه عن النصّ اليونانيّ الأرشمندريت أدريانوس شكور. سلسلة الفكر المسيحيّ بين الأمس واليوم - ٥. بيروت: ١٩٨٤، منشورات المكتبة البولسيّة. ص. ٢٥٠- ٢٥٢.

يقرع يُفتَح له" (لوقا ١١ : ١٠). فنقرع إذاً باب الكتب المقدّسة، الفردوس الأبهى الذكي الرائحة الفائقة العذوبة الجزيل الجمال والمطرب آذاننا بمختلف أنغام طيوره العقليّة اللابسة الله، النافذ إلى قلبنا فيعزّيه في حزنه ويريحه في غضبه ويملأه فرحاً لا يزول. وهو الذي يجعل ذهننا على متن الحمامة الإلهيّة المذهّب والبرّاق (مزمور ٧٦ : ١٤) بجناحيها الساطعَي الضياء سرّاً على الابن الوحيد وارث زارع الكرم (متّى ٢١ : ٣٨) العقليّ، وبالابن تبلغ به إلى الآب، أبي الأنوار. وهنا فلنقرعنّ بلا تباطؤ وبلجاجة كبرى وثبات. ولا نكفنّ عن أن نقرع. وهكذا يُفتَح لنا. وإذا قرأنا مرّة ومرّتين ولم نفهم ما نقرأه فلا نملّ من أن نقرع، بل فلنثبت ونتأمّل ونسأل، لأنّه قال: "سلْ أباك ينبئك وأشياخك يحدّثونك" (تثنية ٣٢ : ٧)، "فليس العلم في جميع الناس" (١كورنثوس ٨ : ٧). لنغترفنّ إذاً من ينبوع الفردوس مياهاً جاريةً صافية "تنبع إلى الحياة الأبديّة" (يوحنّا ٤ : ١٤). لنتنعمّنّ من دون أن نرتوي من التنعّم، لأنّ النعمة في الكتب المقدّسة مجّانيّة. وإذا استطعنا أن نجني فائدة ما ممّا في خارج هذه الكتب فليس ذلك من المحاظير. ولنكن في ذلك صيارفة حاذقين نحتفظ لنا بالذهب المعروف والصافي ونرمي منه ما كان مغشوشاً. لنأخذنّ من الكلام أجوده ونلق إلى الكلاب آلهتهم الهزيلة وخرافاتهم الغريبة. فإنّنا لنستطيع أن نقتني منها قوّة ضدّهم. . . .

وأسفار العهد الجديد هي الأناجيل الأربعة لمتّى ومرقس ولوقا ويوحنّا، وأعمال القدّيسين للوقا الإنجيليّ، والرسائل الجامعة السبع: واحدة ليعقوب واثنتان لبطرس وثلاث ليوحنّا وواحدة ليهوذا، ورسائل بولس الأربع عشرة ورؤيا يوحنّا الإنجيليّ، وقوانين الرسل القدّيسين بواسطة إقليمنضس.

ملحق ٢

المعرفة الروحيّة

القديس سمعان اللاهوتي الحديث

المعرفة الروحيّة هي مثل بيت مبني في وسط المعرفة الوثنيّة وفي وسطه صندوق يحتوي كنوز الكتاب المقدّس التي لا تُقدّر. لا يكفي دخول هذا المنزل لرؤية هذه الثروات إنّما ينبغي فتح الصندوق، وهذا ليس بالحكمة الإنسانيّة كي تبقى ثروات الروح الموضوعة فيه مجهولة للأرضيّين. إنّ مَن يحفظ الكتابات جميعاً عن ظهر قلب كما يحفظ مزموراً واحداً، في حين يجهل عطايا الروح القدس المخبّأة فيها، هو مثل مَن يحمل الصندوق على كتفيه من دون أن يعرف ما في داخله.

إذا ما رأيت صندوقاً صغيراً مغلقاً بإحكام قد تعرف أنّ فيه كنزاً من وزنه ومظهره وربما مما سمعت عنه، فلهذا تلتقطه وتهرب به. ولكن ما المنفعة إذا حملتَه إلى الأبد مغلقاً من دون أن تفتحه وترى الثروة التي يحتويها: تلألؤ الأحجار الثمينة، بريق المجوهرات ولمعان الذهب؟ ماذا تنتفع إن لم تكن قادراً على أخذ بعض منه لشراء طعام أو كساء؟ إذا حملت هذا الصندوق مغلقاً فلن تربح شيئاً رغم امتلائه بالثروات وستبقى عرضة للجوع والعطش والعري.

انتبه يا أخي، ولنطبّق هذا على الأمور الروحيّة. لنتصوّر أنّ هذا الصندوق هو إنجيل ربّنا يسوع المسيح وغيره من الكتابات المقدّسة. الحياة الأبديّة والبركات التي لا تُوصف موجودة في هذا الكتاب مختوماً عليها بطريقة لا تُرى. يقول السيّد: "فتّشوا الكتب لأنّكم تظنّون أنّ لكم فيها حياة أبديّة". الرجل الذي يحمل الصندوق هو مَن حَفظ الكتاب عن ظهر قلب وردّده دائماً في فمه حافظاً إيّاه في ذاكرته كما في صندوق حجارَة كريمة. ولأنّ كلام المسيح هو النور والحياة كما يقول هو "الذي يؤمن بالابن له حياة أبديّة والذي لا يؤمن بالابن لن يرى حياة"، هذا الصندوق يحتوي الفضائل والوصايا كالجواهر.

من الوصايا تفيض الفضائل ومنها إظهار الأسرار المخبّأة في الحروف. من إتمام الوصايا يأتي تطبيق الفضائل، وبتطبيق الفضائل إتمام الوصايا. إذاً بهذه فُتح لنا باب المعرفة. والأصحّ أنّه ليس بهذه فُتح لنا الباب إنّما بالقائل: "إن أحبّني أحد يحفظ كلامي ويحبّه أبي.. وأظهر له ذاتي". وعندما "يسكن الله فينا ويسكن بيننا" يظهر لنا نفسه ونعاين بوعي محتوى الصندوق والكنوز المخبّأة في الكتاب المقدّس. لا نخدعنّ أنفسنا، ليس من طريقة أخرى لفتح صندوق المعرفة والتمتّع بالأشياء الحسنة المحتواة فيه والمشاركة فيها ومعاينتها.

ولكن ما هي هذه الأشياء الحسنة التي أتكلم عليها؟ إنّها المحبّة اللامتناهية نحو الله والقريب، وازدراء كلّ المرئيّات، وكبح الجسد وكلّ أعضائنا التي على الأرض بما فيها الشهوة الرديئة. وكما الرجل الميت ليس له فكر يجب أن نكون دائماً بلا أفكار شريرة وشهوات وأحاسيس هوى. يجب أن لا نحسّ طغيان الشرّ واضطهاده، بل أن نعي فقط وصايا مخلّصنا المسيح. يجب أن نفتكر فقط بخلود المجد الإلهيّ وعدم انتهائه، وبمملكة السماء وبتبنّي الله لنا عبر الروح القدس. نحن أصبحنا أبناءً بالتبنيّ والنعمة، نحن "ورثة الله ووارثون مع المسيح" ونحن نكتسب فكر المسيح وعبره نرى الله والمسيح نفسه ساكناً فينا وسائراً معنا بطريقة ممكنة المعرفة. هذه الأشياء كلّها ممنوحة للذين يسمعون وصايا الله ويعملون بها. إنّهم يتمتّعون لا نهائيًا بهذه الأشياء الثمينة التي تفوق الوصف عبر فتح الصندوق الذي تكلّمنا عليه، أي رفع الغطاء عن أعين فكرنا ومعاينة الأشياء المخبّأة في الكتاب المقدّس. أمّا الآخرون الذين تنقصهم معرفة الأشياء واختبارها والتي تكلّمنا عليها فلن يتذوّقوا حلاوة ما في الكتاب المقدّس ولا الحياة الأبديّة الصادرة منه لأنّهم يتّكلون فقط على دراسة الكتاب. إضافة إلى ذلك، هذه الدراسة سوف تدينهم عند انتقالهم من هذه الأرض أكثر من الذين لم يسمعوا بالكتاب المقدّس مطلقاً. بعض أولئك يخطئ بجهله ويحرّف الكتاب المقدّس عندما يفسّره بحسب شهواته. هم يريدون أن يمدحوا أنفسهم كأنّهم قادرون على الخلاص بدون التقيّد الصحيح بوصايا المسيح وهكذا ينكرون قوّة الكتاب المقدّس.

مطابع ألف باء - الأديب
دمشق

هذا الكتاب

«أوّل عمل شامل صادر عن عالمٍ كتاب أرثوذكسيّ حول الكتاب المقدّس والتقليد والتأويل، وهو تحفة بالمعنى الحرفيّ للكلمة. ليس كاملاً ولا هو الكلمة الأخيرة. لكنّه نتاج بارع لمعلّم ناضج يعرف موضوعه ويحبّه ويحترمه، كما يعرف عمَل زملائه العلماء والمؤمنين المفكّرين الساعين الذين يكتب لهم ويحبّهم ويحترمهم. هذا العمل هو مثال نادر وثمين لما قد يعنيه لنا اليوم اتّباعُ الآباء».

الأب توماس هوبكو
عميد معهد سان فلاديمير اللاهوتي الأرثوذكسي،
نيويورك





صورة الغلاف: القديس بولس الرسول يلقّن القديس يوحنا الذهبي الفم تفسير رسائله